

ΕΠΙΣΤΗΜΗ
ΕΠΙΣΤΗΜΗ

SIB/UFES



138187

INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO EPISTEMOLÓGICO
(2.^a edição)

Hilton Japiassu

DINÂMICA DA PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Paul de Bruyne, Jacques Herman e Marc de Schoutheete

INTERPRETAÇÃO E IDEOLOGIAS

Paul Ricoeur

NASCIMENTO E MORTE DAS CIÊNCIAS HUMANAS

Hilton Japiassu

PAUL RICOEUR

INTERPRETAÇÃO E IDEOLOGIAS

PAUL RICOEUR

4.^a EDIÇÃO

INTERPRETAÇÃO
OLOGIAS

1:80173
R541i
4.ed.

UFES
138187


Francisco
Alves

qualidade há mais de um século


Francisco
Alves

Interpretação e Ideologias

Nesta obra, Paul Ricoeur aceita o desafio de estabelecer um confronto entre *hermenêutica* e *ideologias*. Trata-se de uma decodificação interpretativa do universo dos signos presente na elaboração dos discursos das ciências humanas e sociais, bem como de uma tomada de posição crítico-interpretativa dos discursos ideológicos que se infiltram e se dissimulam em todo conhecimento, por mais científico que ele seja. Para tanto, faz-se necessário converter o método hermenêutico num esforço de salvar o homem da (ou apesar da) ciência, de vez que os métodos positivistas, para salvar a ciência, vêem-se obrigados a mutilar o homem. Contra o *esprit géométrique*, ainda vivo e atuante nos cientistas humanos, a hermenêutica opta pelo *esprit de finesse*, mas sem cair nas ilusões da consciência imediata. Postula uma filosofia em trabalho, que seja tarefa de tomada de consciência mediante a decifração do sentido oculto nos sentidos aparentes. O que só pode ser feito através da interpretação do universo do simbolismo e do processo de dissolução das ilusões da consciência: "É necessário que morram os ídolos para que vivam os símbolos".

O autor se insurge contra o nefasto dualismo epistemológico que instaurou a desastrosa mentalidade tentando dicotomizar os

INTERPRETAÇÃO E IDEOLOGIAS

1937

1100

PAUL RICOEUR

INTERPRETAÇÃO E IDEOLOGIAS

4ª EDIÇÃO


Francisco
Alves

Capa: Ana Maria Silva de Araújo

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Ficha Catalográfica

(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ)

Ricoeur, Paul.
R398i Interpretação e ideologias; organização, tradução e apre-
sentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, F. Alves, 1990.

1. Hermenêutica 2. Ideologia 3. Vontade - Filosofia
I. Título

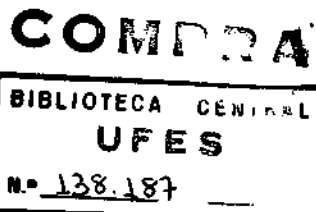
CDD - 145
153.801
CDU - 17.021.23
301.152
801.73

77-0557

1990

Todos os direitos desta tradução reservados à:
LIVRARIA FRANCISCO ALVES EDITORA S/A
Rua Sete de Setembro, 177 - Centro
20050 - Rio de Janeiro - RJ

Não é permitida a venda em Portugal.



Ricoeur, Paul

Interpretação e ideologias

1:801.73/R541i/4.ed.
(138 187/96)

SUMARIO

Apresentação	1
Primeira parte: FUNÇÕES DA HERMENÊUTICA	15
1. A TAREFA DA HERMENÊUTICA	17
A. Das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral	18
O primeiro "lugar" da interpretação	18
F. Schleiermacher	20
W. Dilthey	23
B. Da epistemologia à ontologia	29
M. Heidegger	30
H. G. Gadamer	37
2. A FUNÇÃO HERMENÊUTICA DO DISTANCIAMENTO	43
A. A efetuação da linguagem como discurso	45 A
B. O discurso como obra	49 A
C. A relação entre a fala e a escrita	53 A
D. O mundo do texto	54 A
E. Compreender-se diante da obra	57

Segunda parte: CIÊNCIA E IDEOLOGIA	61
1. INTRODUÇÃO	63
2. CRITÉRIOS DO FENÔMENO IDEOLÓGICO	67
A. <i>Função geral da ideologia</i>	67
B. <i>Função de dominação</i>	71
C. <i>Função de deformação</i>	73
3. CIÊNCIAS SOCIAIS E IDEOLOGIA	77
4. A DIALÉTICA DA CIÊNCIA E DA IDEOLOGIA	87
Terceira parte: CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS	97
1. A ALTERNATIVA	103
A. <i>Gadamer: a hermenêutica das tradições</i>	103
B. <i>A crítica das ideologias: Habermas</i>	119
2. POR UMA HERMENÊUTICA CRÍTICA	131
A. <i>Reflexão crítica sobre a hermenêutica</i>	131
B. <i>Reflexão hermenêutica sobre a crítica</i>	139
Quarta parte: SINAL DE CONTRADIÇÃO E DE UNIDADE?	147
1. OS NEOCONFLITOS NAS SOCIEDADES INDUSTRIAIS AVANÇADAS	149
A. <i>Ausência de projeto coletivo</i>	150
B. <i>O mito do simples</i>	152
C. <i>Esgotamento da democracia representativa</i>	153
2. DOIS ANTEPAROS IDEOLÓGICOS	157
A. <i>A ideologia da conciliação a todo preço</i>	157
B. <i>A ideologia do conflito a todo preço</i>	162
3. RÉPLICA À IDEOLOGIA: POR UMA NOVA ESTRATÉGIA DO CONFLITO	167

APRESENTAÇÃO

Paul Ricoeur: filósofo do sentido

A obra de Paul Ricoeur pode ser justamente considerada como uma das mais ricas e profundas de nossa época. Seu ponto de partida é uma análise rigorosa da *vontade* humana. Seu objetivo é atingir e formular uma teoria da *interpretação* do ser. A *fenomenologia* constitui um momento decisivo de sua metodologia. A originalidade de Ricoeur está em não fazer filosofia a partir de filosofia. Não reflete a partir de idéias. Seu pensamento não se abriga nem se repousa no pensamento dos outros. É um pensamento que recria, que se serve do pensamento dos outros como de um instrumento. Evidentemente, sua filosofia não constitui uma criação *ex nihilo*, um círculo que se fecha em si mesmo, porque não pode haver filosofia sem pressuposições. Trata-se de um pensamento que se propõe a adotar um método reflexivo capaz de romper todo e qualquer pacto com o idealismo. De forma alguma pretende negar sua relação com o vivido. Pelo contrário, tem em vista o esclarecimento, mediante conceitos, da existência. E esclarecer a existência é elucidar seu *sentido*. Por isso, o problema próprio a Ricoeur é o da *hermenêutica*, vale dizer, o da extração e da interpretação do sentido. Percebeu que todo o pensamento moderno tornou-se interpretação. Assim, a questão que se lhe revela essencial não é tanto a do erro ou a da mentira, porém a da ilusão. Para se descobrir a verdade, deve-se dissipar essa questão. Toda a crise atual da linguagem pode ser resumida na oscilação entre a desmistificação e a restauração do sentido. E o projeto de Ricoeur não é outro senão o de redescobrir a autenticidade do sentido graças a um esforço vigoroso de desmistificação.

Este esforço de desmistificação começa com a construção de uma *Filosofia da vontade* tendo por objetivo reconciliar Descartes e Kierkegaard, através de uma meditação sobre a linguagem. O método utilizado é o fenomenológico, tentando compreender o que descreve, para descobrir seu sentido. Para atingir mais diretamente o essencial da questão da vontade, Ricoeur coloca entre parênteses os temas religiosos da *falta* e da *transcendência*. Sua eidética da vontade supõe a suspensão do juízo sobre os dogmas religiosos do pecado original e das relações do homem com Deus. A suspensão do juízo sobre a falta original permite-lhe o estudo sem preconceito da *falibilidade* empírica da vontade humana. E a desconsideração provisória da transcendência permite-lhe restituir o poder criador simbólico à vontade, mediante a poesia. A vontade precisa ser isolada e purificada. Não pode ser analisada apenas pelo método que se funda no estudo dos atos objetivantes da percepção e do saber, nem tampouco pelo que reduz suas análises a um modelo único: a existência vivida. A vontade precisa ser estudada em si mesma. Seus componentes essenciais são o projeto, a execução e o consentimento. Isto implica a correlação do voluntário e do involuntário. Porque querer é projetar um mundo, apesar ou contra os obstáculos. Querer também é projetar uma intenção que, pelo consentimento, converte-se em necessidade "sofrida" e retomada pelo consentimento.

Em seu esforço de desmistificação, Ricoeur suspende os parênteses que introduzira entre a falta e a transcendência, para instaurar uma dialética do voluntário e do involuntário, dominada pelas idéias de desproporção, de polaridade do finito e do infinito, de intermediário ou de mediação. Em *Finitude e culpabilidade*, não estuda mais o problema da realidade do mal, mas o problema de sua possibilidade, vale dizer, da *falibilidade*. A finitude não basta para explicar o mal. O importante é saber que finitude possibilita a inserção do mal na realidade humana. O *pathos* da miséria torna-se um ponto de partida de uma filosofia do homem. O homem não é um simples meio entre o ser e o nada. A "intermediariedade" do homem consiste em operar mediações entre contrários ou correlativos. A fonte da falibilidade reside em certa não-coincidência do homem consigo mesmo. O homem é um ser que não coincide consigo mesmo. É um ser que comporta uma negatividade. O papel da filosofia consiste em refletir sobre esse caráter patético da mi-

séria, que se revela nos níveis do *conhecer*, do *agir* e do *sentir*.

No plano do conhecer, a primeira característica do objeto é a de *aparecer*. O homem não cria o real. Ele o recebe como uma presença. Sua percepção se abre ao mundo. Percepção finita. Toda visão é um ponto de vista. O mundo é o horizonte de todo objeto, que só é percebido em parte. Há possibilidades infinitas de captá-lo. Muitos pontos de vista nos escapam. No entanto, podemos dizê-los: pela linguagem, falamos das fisionomias ocultas e não percebidas das coisas. Falamos delas em sua ausência. Neste sentido, a palavra transcende todos os pontos de vista. A realidade não se reduz ao que pode ser visto. Identifica-se também ao que pode ser dito. Há uma síntese do visto e do dito numa filosofia do discurso, mas que só se aplica à ordem das coisas. No mundo humano, permanece uma dualidade: o dado e o sentido são irreduzíveis. O homem não é um dado. Ele se define por ser uma tarefa, uma síntese projetada. Nem por isso se reduz à mera subjetividade. Está vinculado ao mundo exterior mediante seus interesses e seus sentimentos. O ser do objeto é síntese, ao passo que o ser do homem é conflito, pois nele se inscreve, como componente essencial, a possibilidade do mal, embora o mal constitua sempre um escândalo que se impõe ao homem. Escândalo presente, injustificável racionalmente. Donde a importância do discurso filosófico para revelar as fontes radicais da existência. Donde também a importância da linguagem simbólica, capaz de restaurar e de fazer uso de uma filosofia da imaginação. Bachelard dizia que a razão recomeça, mas é a imaginação que começa, pois é a imagem poética que nos introduz na raiz do ser falante. Para Ricoeur, é o símbolo que exprime nossa experiência fundamental e nossa situação no ser. É ele que nos reintroduz no estado nascente da linguagem. O ser se dá ao homem mediante as seqüências simbólicas, de tal forma que toda visão do ser, toda existência como relação ao ser, já é uma *hermenêutica*. O que importa, no final de contas, é que o homem não se contente com sua linguagem primária e espontânea para exprimir toda a sua experiência. Ele precisa chegar a uma interpretação criadora de sentido, a essa atitude filosófica do *compreender*. Para além da experiência das coisas e dos acontecimentos, situa-se o nível da linguagem filosófica, linguagem interpretativa capaz de revelar uma experiência ontológica que é rela-

ção do homem com aquilo que o constitui homem, vale dizer, foco de sentido.

O projeto de Ricoeur é racional, quer dizer, pretende elaborar uma filosofia da linguagem capaz de elucidar as múltiplas funções do *significar* humano. Se o símbolo nos *leva* a pensar, devemos *pensar*. Embora parta do *cogito*, Ricoeur não pretende elaborar uma filosofia da consciência. Sua filosofia é muito mais um trabalho de tomada de consciência, mediante a desmistificação das ilusões da consciência, da consciência como ilusão. E como a hermenêutica visa a uma decifração dos comportamentos simbólicos do homem, a um "trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente", os estudos antropológicos de Ricoeur não podem ignorar o pensamento corrosivo da psicanálise freudiana. O sentido da hermenêutica freudiana consiste em mostrar que o lugar do *cogito* encontra-se ocupado por um falso *cogito*, que Freud chama de narcisismo. O falso *cogito* deve passar por um processo de dissolução. O objetivo da filosofia consiste em atingir uma explicação do verdadeiro, vale dizer, um fornecimento de sentido, o que só pode ser feito mediante a interpretação do simbolismo e o processo de dissolução das ilusões: "É necessário que morram os ídolos para que vivam os símbolos". Um dos méritos da hermenêutica freudiana consiste em libertar o sujeito humano de sua crença ingênua em sua autonomia imediata e em sua certeza inquebrantável. Mas ela não se deu ao trabalho de se perguntar *por que* e *como* deve chegar à sua verdadeira relação consigo mesma. Por isso Ricoeur elabora uma simbólica mais radical da consciência, que se encontra na raiz de todas as determinações históricas e espirituais do homem. Tal simbólica, por seu conteúdo, remete-nos àquilo que há de obscuro, de regressão e de inconsciente no homem alienado. Por sua intenção, ela se apresenta como um apelo à redescoberta do princípio ontológico da consciência. Eis o duplo movimento da hermenêutica de Paul Ricoeur, que o leva a fazer da arqueologia freudiana, do sentido de sua análise interpretativa das manifestações do inconsciente, uma espécie de infra-estrutura do pensar filosófico. Para tanto, precisa superar a metodologia fenomenológica, pois esta acredita, por simples redução, ter acesso a um *cogito* suficientemente depurado. A fenomenologia precisa ser superada por um pensamento que descobriria, numa objetividade não pensada, o fundamento último do pensamento.

Ricoeur concebe a filosofia como uma *atividade*, como uma *tarefa* ao mesmo tempo *concreta*, *temporal* e *pessoal*, muito embora com pretensões à *universalidade*: "Tenho algo a descobrir de próprio, algo que ninguém possui a tarefa de descobrir em meu lugar. Se minha existência tem um sentido, se ela não é vã, tenho uma posição no ser que é um convite a colocar uma questão que ninguém pode colocar em meu lugar. A estreiteza de minha condição, de minha informação, de meus encontros e de minhas leituras já esboça a perspectiva finita de minha vocação de verdade. No entanto, por outro lado, procurar a verdade, quer dizer que aspiro a dizer uma palavra válida para todos, que se destaca sobre o fundo de minha situação como um universal. Não quero inventar, dizer o que me agrada, mas aquilo que é". (*Histoire et vérité*.)

Em todos os três níveis de profundidade em que podemos encarar a atividade filosófica — nível da vida cotidiana, nível da vida científica e nível propriamente reflexivo — constatamos que ela sempre está às voltas com os problemas de *fundamento* e de *origem*. Ser filósofo é ter acesso à velha questão aristotélica: "o que é o ser", "o que é que é" (*Ti to on*), radicalizada por Leibniz, quando a formulou de um modo dramático: "Por que há algo (o ser) e não antes o nada?" É esse tipo de questão que nos leva a penetrar na ordem da *razão*. Depois do *cogito* cartesiano, essa questão se dividiu em duas: de um lado, a questão do ser, da natureza e de Deus; do outro, a questão do homem. Daí o duplo sentido da filosofia posterior, sempre oscilando entre esses dois pólos. Essa tensão constitui o caráter dramático da filosofia. Há duas possibilidades de existir, de viver, de o homem compreender a si mesmo e de explicar as coisas: reagrupar tudo em torno do único centro que é o homem, ou fazer com que tudo convirja para um pólo mais forte e que seria o fundamento de sua vida. Diante desse dilaceramento do campo ontológico, dessa polarização e dessa ruptura na questão do ser, a filosofia precisa assumir uma nova tarefa: deve clarificar todas as implicações dessa alternativa, não somente para a questão da vida pessoal, mas para o diálogo com as ciências. Ela precisa cavar as fundações do conhecimento científico para descobrir sobre que solo ele se constrói. E a presença do homem ao mundo é este solo primitivo sobre o qual se edificam as ciências. Assim, encontramos diante de uma volta ao *fundamento*, de um *retorno às fundações*. E é somente depois das ciências que o filósofo tem o

direito de voltar *antes* delas. Em outras palavras, é no ponto mais avançado de uma ciência que ele pode e deve colocar o problema de suas raízes, de seus fundamentos e, por conseguinte, de seu *sentido*.

O pensamento filosófico de Ricoeur é um dos mais fecundos da atualidade. Ao fazer da fenomenologia de Husserl, cujas *Ideen* traduziu em 1950, não um ponto de partida, mas um momento decisivo de sua reflexão filosófica, aceitou o desafio de confrontá-la com as atividades que, hoje em dia, ocupam-se objetivamente da decifração dos comportamentos simbólicos do homem. E como o núcleo vivo desses estudos antropológicos é constituído pela psicanálise freudiana, Ricoeur se viu chamado a refletir sobre o pensamento corrosivo e iconoclasta de Freud. Vê na psicanálise um momento privilegiado do método da interpretação permitindo-lhe escapar às dificuldades da fenomenologia. O ser se dá à consciência do homem através das seqüências simbólicas, de tal forma que toda visão do ser e toda existência como relação ao ser já se afirmam como uma interpretação. Em 1961, Ricoeur concluiu sua *Simbólica do Mal* com a seguinte fórmula: "O símbolo nos leva a pensar". Em 1965, escreve uma grande obra intitulada *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*. Seu objetivo é responder a seguinte questão: *o que significa pensar segundo os símbolos?* Não se limita a um debate com Freud, mas libera um horizonte de pesquisa. Não se trata de um ensaio sobre a psicanálise como prática viva, mas de um ensaio sobre a obra de Freud enquanto documento escrito e acabado: uma interpretação de conjunto de nossa cultura capaz de mudar a compreensão que temos de nossa vida. O filósofo precisa *justificar* essa compreensão, vale dizer, determinar seu sentido, sua legitimidade e seus limites. E somente uma meditação sobre a linguagem pode fornecer-nos uma estrutura de acolhida à exegese freudiana de nossos sonhos, de nossos mitos e de nossos símbolos. Como consequência, dissolve-se a velha filosofia do sujeito em suas expressões ingênuas e prematuras: as ilusões da consciência imediata.

Antes dessa obra (traduzida por mim para o português e publicada pela Imago Editora), Ricoeur havia publicado *Gabriel Marcel e Karl Jaspers* (1948) e *Histoire et Vérité* (1955). Para muitos, o eixo de sua obra é constituído pela *Philosophie de la volonté*,

publicada em três volumes: *Le volontaire et l'involontaire* (1950), *Finitude et culpabilité*: I. *L'homme faillible*; II. *La symbolique du mal* (1960). No entanto, creio que seus ensaios de hermenêutica, intitulados *Le conflit des interprétations* em 1969 (traduzido por mim para a Imago, sob o título *O conflito das interpretações*) conseguem levar a reflexão filosófica a enfrentar os grandes desafios lançados pelas correntes de pensamento contemporâneas. Trata-se, de fato, de assumir filosoficamente a *tensão* desses conflitos. Um primeiro foco conflitual instala-se no cerne mesmo das discussões contemporâneas sobre o *estruturalismo* e a *morte do sujeito*. O problema do duplo sentido leva o filósofo à encruzilhada de uma *semiologia* fundada na lingüística estrutural e de uma *semântica* vinculada a uma teoria da frase ou instância de discurso. Nesse nível, faz-se necessária uma filosofia *em trabalho*, capaz de tomar os atalhos das estruturas, do sentido objetivo, do mundo anônimo da cultura, sendo que o momento abstrato e impessoal da língua precisa ser incorporado ao ato vivo da palavra e ao seu poder reflexivo. Assim, apesar de atravessada por tensões e conflitos, a filosofia não pode deixar de ser uma reflexão susceptível de manter numa certa equidistância a *reconciliação* soberana e o *dilaceramento* sem mediação. Sua vocação é a de "elucidar, por noções, a própria existência". Porque consiste na tentativa de exprimir e de dizer o sentido não dito, embora dizível, da existência e da vida. E é justamente por isso que ela é essencialmente hermenêutica, vale dizer, interpretação e explicação de um sentido pré-dado, de um sentido que constitui a sedimentação de uma vida e o dom de uma tradição.

De um modo geral, podemos caracterizar o pensamento de Paul Ricoeur como uma tentativa de acesso às fronteiras do saber, mas sem transpor seus limites. Trata-se de uma tentativa de convergência dos discursos humanos em sua totalidade, sem negar o deslocamento de suas especificidades. Dá um primado ao *sentido* e à *promessa* mas sem omitir a estrutura e o rigor. Vai além de uma simples filosofia do sujeito cognoscente fazendo apelo a uma fenomenologia da oferta do mundo que, por sua vez, se vê transbordada por uma ontologia do ser, quando este se dá a conhecer. Todavia, Ricoeur chama nossa atenção para não convertermos o ser símbolo de uma *presença* num ídolo vão de nossa intemperança humana. Ao buscar uma simbólica instauradora de sentido, o filósofo precisa olhar para trás a fim de verificar se, por acaso, sua

existência não seria a presa de uma crença fantasmática. E é por isso que o projeto hermenêutico possui realmente um cunho *interdisciplinar*. Não porque toma de empréstimo a outras disciplinas aquilo de que tem necessidade, mas porque se constrói na luz que reciprocamente lhe lançam linguagens oriundas de perspectivas profundamente distintas, porém susceptíveis de imprevisíveis convergências epistemológicas: a filosofia reflexiva do *cogito*, a exploração do inconsciente, a figuração simbólica do espírito habitante do mundo, a decifração hermenêutica dos signos e das ideologias. Face à atual fragmentação do saber, comparável à divisão do trabalho, a divisão do trabalho científico correspondendo à divisão do trabalho tecnológico, a responsabilidade do filósofo não consiste mais, como pensara Comte, em elaborar um sistema das ciências, pois ninguém mais consegue levar a efeito esse projeto, a não ser sob a forma grosseira de classificações das matemáticas, da astronomia, da física, das ciências humanas, etc., mas em instaurar uma reflexão sobre a *linguagem humana*. Em outros termos, compete ao filósofo compreender de que forma estão contidas na palavra e nesse maravilhoso poder de falar que é o homem, as possibilidades de ramificações nas distintas linguagens. Um dos problemas fundamentais de nossa cultura é o da fragmentação das linguagens: *linguagem do cientista, linguagem do técnico, linguagem da vida quotidiana, linguagem do artista, etc.* E colaborar decididamente para salvar a unidade da linguagem é a responsabilidade do filósofo. A linguagem é de tal forma feita, que o poder de dizer, de significar, de exprimir ou de comunicar pode realizar-se em registros tão diferentes quanto o conhecimento científico, a poesia, a expressão mítica e a formulação religiosa. Compete ao filósofo compreender essa variedade de linguagens. Compete-lhe ainda situá-las cada uma em seu lugar, bem como justificá-las umas pelas outras.

Em sua última obra, *La métaphore vive* (Seuil, 1975), que estou traduzindo para o português (Imago Ed.), Ricoeur retoma, mais uma vez, suas análises hermenêuticas sobre a linguagem. Trata-se de um volumoso estudo apoiado, dessa feita, não somente em trabalhos europeus, mas numa vasta literatura anglo-saxônica. Esse conjunto de estudos obedece a uma progressão: partindo da *palavra*, passa pela *frase* a fim de culminar no *discurso* propriamente dito. A retórica, desde Aristóteles até os estruturalistas, toma a palavra por unidade de referência, ficando a metáfora redu-

zida ao deslocamento e à extensão do sentido das palavras: sua explicação depende de uma teoria da substituição. A contribuição de Benveniste foi decisiva, sobretudo com sua oposição entre uma semiótica para a qual a palavra não passa de um signo no código léxico e uma semântica onde a frase é portadora da significação completa mínima. No entanto, Ricoeur dá um passo à frente: ao passarmos da frase ao discurso propriamente dito (poema, ensaio e filosofia), abandonamos, enfim, o nível semântico e ingressamos no nível hermenêutico. O que está em questão, nesse nível, não é mais a forma da metáfora (como para a retórica), nem tampouco seu sentido (como para a semântica), mas sua *referência*. Em última análise, a metáfora vai consistir no poder de *redescrever a realidade*, o que acarreta a necessidade de uma tomada de consciência quanto à pluralidade dos modos de discurso e quanto à especificidade do discurso filosófico.

Interpretação e ideologias

É nesse contexto — de uma decodificação hermenêutica do universo dos signos, presidindo à elaboração do discurso científico, mormente no domínio das chamadas ciências humanas e sociais, e de uma crítica hermenêutica dos discursos ideológicos, sempre presentes em todo conhecimento, por mais científico que ele seja — que vai situar-se o presente volume, denominado *Interpretação e ideologias*. Trata-se de uma coletânea de textos publicados pelo autor em diversas revistas ou em obras coletivas. De forma alguma tais artigos constituem uma apresentação sistemática do pensamento do autor. Podemos dizer que são exposições condensadas, proferidas em diversas circunstâncias e escritas para responder a preocupações bem determinadas, relativas a um contexto específico. Na origem, não estavam destinadas a serem congregadas. Sua reunião num só volume deveu-se a uma iniciativa de minha parte. Numa conversa que mantive com o Prof. Ricoeur em Paris, no início de 1976, fiz-lhe ver a importância, para o público universitário brasileiro em geral, de um fácil acesso a uma série de textos dando conta da atualidade da questão hermenêutica em confronto

com os problemas de ordem ideológica. Ele se mostrou vivamente interessado na "divulgação" desses *elementos e instrumentos* de reflexão, fornecendo-me imediatamente vários de seus artigos para que os organizasse em um único volume. Após selecionar os textos que me pareceram mais significativos, submeti-os à apreciação do autor, que nada teve a objetar à ordem de apresentação por mim sugerida. No meu entender, a unidade que os cimenta é uma unidade de inspiração, na medida em que todos se inscrevem numa problemática fundamental: a de converter o método hermenêutico ou interpretativo num esforço de salvar o homem da (ou mesmo apesar da) ciência, de vez que os métodos positivistas das ciências tentam salvá-la, embora pouco se importem com o homem. Diríamos que contra o *esprit géométrique* ainda muito vivo nos cientistas humanos, a hermenêutica opta pelo *esprit de finesse* que só compreende o *cogito* quando mediatizado pelo universo dos signos: a consciência não é imediata, porém mediata; não é uma fonte, mas uma tarefa, a tarefa de tornar-se consciente, mais consciente. Neste sentido, não há hermenêutica geral, vale dizer, teoria geral da interpretação, cânon geral da exegese. O que há são teorias hermenêuticas opostas. Em particular, os duplos sentidos vinculam a consciência a um *antes* ou a um *depois*, a uma origem ou a um fim: para a psicanálise, a verdade da consciência encontra-se atrás dela num inconsciente arcaico ou infantil, de que os fatos conscientes constituem apenas o retorno; para a fenomenologia (no sentido hegeliano), essa verdade se encontra no fim, no futuro para o qual a consciência marcha. Esboçam-se, assim, as duas hermenêuticas entre as quais se instala o que Ricoeur chama de "o conflito das interpretações".

A primeira parte do presente volume é constituída por dois textos policopiados: "A tarefa da hermenêutica" e "A função hermenêutica do distanciamento". O primeiro constitui a descrição do estado atual do problema hermenêutico. Serve como pano de fundo para a elaboração do problema hermenêutico de um modo que seja significativo para o diálogo entre a hermenêutica e as disciplinas semiológicas. O segundo traduz o pensamento de Ricoeur. Ele aí faz uma revisão da problemática hermenêutica, que passa a ser entendida como a teoria das operações de compreensão em sua relação com a interpretação dos textos. Todo o segundo capítulo é dedicado à elaboração das categorias do texto, a fim de

que seja resolvida a aporia central da hermenêutica, já apontada no primeiro capítulo, a saber: a desastrosa alternativa entre *explicar* e *compreender*. A hermenêutica exige uma complementaridade dessas duas atitudes e uma superação de tão nefasto dualismo epistemológico. E isto a partir de uma elaboração da noção de *texto*, pois é ela que produz o distanciamento, necessário à noção de objetividade, mas no interior da historicidade da experiência humana. Donde a organização da problemática em torno de cinco temas: a efetuação da linguagem como discurso, a efetuação do discurso como obra estruturada, a relação da fala com a escrita no discurso, a obra do discurso como projeção de um mundo, o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si.

A segunda parte é composta de um artigo publicado na *Revue Philosophique de Louvain* (maio de 1972), intitulado "Science et idéologie". Nele, o autor nos alerta, inicialmente, para certas armadilhas a que pode nos conduzir uma interpretação redutora do fenômeno ideológico. Em seguida, passa a elaborar alguns critérios permitindo-nos compreender o fenômeno ideológico, não a partir de uma análise em termos de classes sociais e de classes dominantes, mas de um modo de *cruzar* Marx sem segui-lo nem tampouco combatê-lo. Para tanto, procede em três etapas: primeiramente, estuda a função geral da ideologia; em seguida, estuda a função de dominação, própria da ideologia, que acrescenta à função anterior de integração; em terceiro lugar, a ideologia é analisada em sua função de deformação. Só então Ricoeur passa a mostrar os vínculos existentes entre as ciências sociais e a ideologia. E conclui dizendo que nenhuma teoria social pode desvincular-se por completo da condição ideológica. Finalmente, tenta dar uma solução à clássica oposição entre ciência e ideologia. Entre ambas, deve haver uma relação dialética: não há um *lugar* não-ideológico de onde possa falar o cientista social, porque falar de um lugar axiologicamente neutro não passa de um engodo.

A terceira parte é constituída de uma comunicação feita por Ricoeur no colóquio sobre "Desmitização e Ideologia", organizado pelo Centro Internacional de Estudos e pelo Instituto de Estudos Filosóficos de Roma, em janeiro de 1973. O título original é "Herméneutique et critique des idéologies". Encontra-se publicado nas Atas do Colóquio, dirigidas por Enrico Castelli (*Démytisation et idéologie*, Aubier, Paris, 1973). Conservamos apenas parte do

Êmbito
linguístico

título: "crítica das ideologias". Porque, de fato, o que pretende Ricoeur é elaborar uma crítica das ideologias subjacentes à pretensão das ciências humanas de atingir a cientificidade. Não tem em vista buscar os fundamentos das ciências humanas. Seu objetivo é lançar um desafio crítico à "falsa consciência", às distorções da comunicação humana, sempre ocultando ou dissimulando o exercício da dominação ou da violência. Tal desafio parece estreitamente vinculado ao domínio da epistemologia das ciências humanas. Ele se enuncia em termos de uma alternativa: consciência hermenêutica ou consciência crítica. Ricoeur tenta superar essa alternativa que, no pensamento contemporâneo, ainda se verifica na obra de Gadamer, ao estudar a hermenêutica das tradições, e nos estudos de Habermas, ao elaborar sua crítica das ideologias. Por não aceitar a alternativa proposta por esses dois autores, Ricoeur se propõe a elaborar uma reflexão crítica sobre a própria hermenêutica. Seu intuito não consiste em fundar a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias numa espécie de supersistema que as englobaria. Ele tenta integrar a criticada consciência falsa na hermenêutica e conferir à crítica das ideologias uma dimensão meta-hermenêutica. Mas não fica nisso. Sobre a crítica das ideologias, elabora uma reflexão tendo por objetivo pôr à prova a reivindicação de universalidade da crítica das ideologias, mostrando a interpenetração das duas "universalidades": da hermenêutica e da crítica das ideologias. É neste sentido que faz uma reflexão hermenêutica sobre a própria crítica, também chamada de "meta-hermenêutica".

Finalmente, a quarta parte é constituída por algumas conclusões tiradas pelo autor de um longo trabalho por ele apresentado nas *Semanas Sociais* realizadas em Lyon (França) em dezembro de 1972, sobre o tema "Maîtriser les conflits". Essas conclusões foram publicadas em *Chronique Sociale de France* (n.º 5/6, dezembro de 1972), com o título *Le conflit – signe de contradiction et d'unité?* No dizer do próprio autor, seu trabalho tem um triplice objetivo: em primeiro lugar, descrever os novos conflitos que surgem nas sociedades industriais avançadas; em seguida, situar, face a esses neoconflitos, algumas das atitudes de caráter ideológico que mascaram seu sentido e sua realidade, engajando-nos em comportamentos estereis; enfim, extrair dessas motivações-anteparo sugestões teóricas e práticas para a elaboração de

uma nova estratégia dos conflitos. Talvez essa elaboração pressuponha uma reflexão capaz de descobrir as raízes do homem que não vive somente de pão bem como esse gemido de uma criação que não se faz sem conflito, nem tampouco no conflito a todo preço, mas no coração mesmo dos conflitos vividos na esperança.

Hilton Japiassu
julho de 1977

PRIMEIRA PARTE

Funções da hermenêutica

1. A TAREFA DA HERMENÊUTICA

O presente estudo visa a descrever o estado do problema hermenêutico, tal como o recebo e o percebo, antes de trazer minha própria contribuição, no debate do segundo estudo. Dessa discussão prévia, limitar-me-ei a extrair, não somente os elementos de uma convicção, mas os termos de um problema não resolvido. Com efeito, pretendo conduzir a reflexão hermenêutica até o ponto em que ela recorra, por uma aporia interna, a uma reorientação importante, caso queira entrar seriamente na discussão com as ciências do texto: da semiologia à exegese. O segundo estudo será inteiramente consagrado a essa revisão da problemática hermenêutica.

Adotarei a seguinte definição de trabalho: a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos. A idéia diretriz será, assim, a da efetuação do discurso como texto. Todo o segundo estudo será consagrado à elaboração das categorias do texto. Com isso, fica preparado o terreno para uma tentativa de resolver a aporia central da hermenêutica apresentada no final do primeiro estudo, a saber: a alternativa, a meu ver desastrosa, entre explicar e compreender. A busca de uma complementaridade entre essas duas atitudes, que a hermenêutica de origem romântica tende a dissociar, exprimirá, assim, no plano epistemológico, a reorientação exigida da hermenêutica pela noção do texto.

A) Das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral

O balanço hermenêutico que aqui proponho converge para a formulação de uma aporia, a mesma que dinamizou minha própria pesquisa. Portanto, a apresentação que se segue não é neutra, no sentido em que seria despojada de pressuposição. A própria hermenêutica já nos previne contra essa ilusão ou essa pretensão.

Vejo a história recente da hermenêutica dominada por duas preocupações. A primeira tende a ampliar progressivamente a visada da hermenêutica, de tal modo que todas as hermenêuticas regionais sejam incluídas numa hermenêutica geral. Mas esse movimento de *desregionalização* não pode ser levado a bom termo sem que, ao mesmo tempo, as preocupações propriamente *epistemológicas* da hermenêutica, ou seja, seu esforço para constituir-se em saber de reputação científica, estejam subordinadas a preocupações *ontológicas* segundo as quais *compreender* deixa de aparecer como um simples modo de *conhecer* para tornar-se uma *maneira de ser* e de relacionar-se com os seres e com o ser. O movimento de *desregionalização* se faz acompanhar, pois, de um movimento de *radicalização*, pelo qual a hermenêutica se torna, não somente *geral*, mas *fundamental*.

O primeiro "lugar" da interpretação

Sigamos sucessivamente ambos os movimentos.

A primeira "localidade" que a hermenêutica procura desencavar é certamente a da linguagem e, de modo mais especial, a da linguagem escrita. Importa-nos reconhecer os contornos desse primeiro lugar, pois meu próprio empreendimento, no segundo estudo, poderá aparecer como uma tentativa de novamente regionalizar a hermenêutica mediante a noção de texto. Convém, pois, precisarmos porque a hermenêutica possui uma relação privilegiada com as questões de linguagem. Basta, parece-me, partirmos de um caráter absolutamente notável das línguas naturais, exigindo um trabalho de interpretação no nível mais elementar e mais banal da conversação. Este caráter é a polissemia, vale dizer, este traço de nossas palavras de terem mais de uma significação quando as con-

sideramos fora de seu uso em determinado contexto. Não me interessarei aqui pelas razões de economia que justificam o recurso a um código léxico apresentando um caráter também singular. O que nos interessa, na presente discussão, é que a polissemia das palavras recorre, em contrapartida, ao papel seletivo dos contextos relativamente à determinação do valor atual que adquirem as palavras numa mensagem determinada, veiculada por um locutor preciso a um ouvinte que se encontra numa situação particular. A sensibilidade ao contexto é o complemento necessário e a contrapartida inelutável da polissemia. Mas o manejo dos contextos, por sua vez, põe em jogo uma atividade de discernimento que se exerce numa permuta concreta de mensagens entre os interlocutores, tendo por modelo o jogo da questão e da resposta. Esta atividade de discernimento é, propriamente, a interpretação: consiste em reconhecer qual a mensagem relativamente unívoca que o locutor construiu apoiado na base polissêmica do léxico comum. Produzir um discurso relativamente unívoco com palavras polissêmicas, identificar essa intenção de univocidade na recepção das mensagens, eis o primeiro e o mais elementar trabalho da interpretação. É no interior desse círculo bastante amplo das mensagens trocadas que a escrita demarca um domínio limitado, chamado por W. Dilthey — ao qual retornarei mais demoradamente a seguir — de expressões da vida fixadas pela escrita¹. São elas que exigem um trabalho específico de interpretação, por razões que exporemos no segundo estudo e que se devem justamente à efetuação do discurso como texto. Digamos, provisoriamente, que, com a escrita, não se preenchem mais as condições da interpretação direta mediante o jogo da questão e da resposta, por conseguinte, através do diálogo. São necessárias, então, técnicas específicas para se elevar ao nível do discurso a cadeia dos sinais escritos e discernir a mensagem através das codificações superpostas, próprias à efetuação do discurso como texto.

1. Cf. W. Dilthey, "Origine et développement de l'herméneutique" (1900), in *Le monde de l'esprit*, I, Paris, 1947, pp. 319-322, 333s.

O verdadeiro movimento de desregionalização começa com o esforço para se extrair um problema geral da atividade de interpretação cada vez engajada em textos diferentes. O discernimento dessa problemática central e unitária deve-se à obra de F. Schleiermacher. O que há, antes dele, é, de um lado, uma filologia dos textos clássicos, sobretudo os da antiguidade greco-latina, e, do outro, uma exegese dos textos sagrados, o Antigo e o Novo Testamentos. Em cada um desses dois domínios, o trabalho de interpretação varia conforme a diversidade dos textos. Portanto, uma hermenêutica geral exige que nos elevemos acima das aplicações particulares e que discernamos as operações comuns aos dois grandes ramos da hermenêutica. Contudo, para conseguir isso, devemos nos elevar não somente acima da particularidade dos textos, mas da particularidade das regras, das receitas, entre as quais se dispersa a arte de compreender. A hermenêutica nasceu desse esforço para se elevar a exegese e a filologia ao nível de uma *Kunstlehre*, vale dizer, de uma "tecnologia" que não se limita mais a uma simples coleção de operações desarticuladas.

Ora, essa subordinação das regras particulares da exegese e da filologia à problemática geral do compreender constituía uma revolta inteiramente análoga à que fora operada pela filosofia kantiana com referência às ciências da natureza. A este respeito, podemos afirmar que o kantismo constitui o horizonte filosófico mais próximo da hermenêutica. Como se sabe, o espírito geral da *Crítica* pretende inverter a relação entre uma teoria do conhecimento e uma teoria do ser; deve-se medir a capacidade do conhecer antes de se enfrentar a natureza do ser. É compreensível que o clima kantiano tenha sido o adequado à formação do projeto de referir as regras de interpretação, não à diversidade dos textos e das coisas ditas nesses textos, mas à operação central que unifica a diversidade da interpretação. Se Schleiermacher não está pessoalmente consciente de operar na ordem exegética e filológica o tipo de revolução copérnica operada por Kant na ordem da filosofia da natureza, Dilthey estará perfeitamente consciente disso, no clima neokantiano do fim do século XIX. Todavia, foi necessário que se passasse antes por uma extensão, cuja idéia Schleiermacher ainda não possuía, ou seja, pela inclusão das ciências exegéticas e filológicas no interior das ciências históricas. Somente no interior dessa

inclusão a hermenêutica vai aparecer como uma resposta global trazida à grande lacuna do kantismo; ela foi percebida, pela primeira vez, por J. G. Herder e reconhecida, com toda lucidez, por E. Cassirer; consistia em dizer que, numa filosofia crítica, nada há entre a física e a ética.

Mas não se tratava apenas de preencher uma lacuna do kantismo. Tratava-se de revolucionar profundamente sua concepção do sujeito. Por haver-se limitado à busca das condições universais da objetividade na física e na ética, o kantismo só conseguiu evidenciar um espírito impessoal, portador das condições de possibilidade dos juízos universais. A hermenêutica não podia acrescentar algo ao kantismo sem receber da filosofia romântica sua mais fundamental convicção, a saber, a de que o espírito é o inconsciente criador trabalhando em individualidades geniais. Ao mesmo tempo, o programa hermenêutico de Schleiermacher era portador de uma dupla marca — romântica e crítica. Romântica por seu apelo a uma relação viva com o processo de criação e crítica por seu desejo de elaborar regras universalmente válidas da compreensão. Talvez toda hermenêutica fique sempre marcada por essa dupla filiação romântica e crítica, crítica e romântica. Crítica é o propósito de lutar contra a não-compreensão em nome do famoso adágio: "há hermenêutica, onde houver não-compreensão"¹; romântica é o intuito de "compreender um autor tão bem, e mesmo melhor do que ele mesmo se compreendeu" (p. 56).

Ao mesmo tempo, estamos conscientes de que foi uma aporia tanto quanto um primeiro esboço, que Schleiermacher legou à sua descendência nas notas de hermenêutica que jamais conseguiu transformar em obra acabada. O problema com o qual se defrontou foi o da relação entre duas formas de interpretação: a interpretação "gramatical" e a interpretação "técnica". Eis uma distinção constante em sua obra, mas cuja significação não cessa de deslocar-se no decurso dos anos. Antes da edição Kimmerlé, publicada em Heidelberg em 1959, não eram conhecidas as notas de 1804 e dos anos seguintes. Por isso atribuiu-se a Schleiermacher uma interpretação psicológica que, no início, era equivalente à interpretação gramatical. A primeira, a interpretação gramatical,

1. Cf. F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, Heidelberg, Ed. Kimmerlé, §§ 15 e 16; G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, p. 173.

apóia-se nos caracteres do discurso que são comuns a uma cultura; a segunda, a interpretação técnica, dirige-se à singularidade, até mesmo à genialidade, da mensagem do escritor. Ora, se as duas interpretações possuem direitos iguais, não podem ser praticadas ao mesmo tempo. Schleiermacher precisa: considerar a língua comum é esquecer o escritor, compreender um autor singular é esquecer sua língua que é apenas atravessada. Ou percebemos aquilo que é comum, ou então percebemos o que é próprio. A primeira interpretação é chamada de *objetiva*, pois versa sobre os caracteres lingüísticos distintos do autor, mas também *negativa*, pois indica simplesmente os limites da compreensão; seu valor crítico refere-se apenas aos erros concernentes ao sentido das palavras. A segunda interpretação é chamada de *técnica*, sem dúvida por causa do projeto de uma *Kunstlehre*, de uma *tecnologia*.

* É nessa segunda interpretação que se realiza o projeto mesmo de uma hermenêutica. Trata-se de atingir a subjetividade daquele que fala, ficando a língua esquecida. A linguagem torna-se, aqui, o órgão a serviço da individualidade. Essa interpretação é chamada de *positiva*, porque atinge o ato de pensamento que produz o discurso. Não somente uma exclui a outra, mas cada uma exige talentos distintos, como o revelam os excessos respectivos de ambas. O excesso da primeira gera o pedantismo; o da segunda, a nebulosidade. Somente nos últimos textos de Schleiermacher a segunda interpretação ganha um primado sobre a primeira e o caráter *adivinhatório* da interpretação enfatiza seu caráter psicológico. Todavia, mesmo neles, a interpretação psicológica — este termo substitui o de interpretação técnica — jamais se limita a uma afinidade com o autor, mas implica motivos críticos na atividade de comparação: uma individualidade só pode ser apreendida por comparação e por contraste. Assim, também a segunda hermenêutica comporta elementos técnicos e discursivos. Não se apreende jamais diretamente uma individualidade, mas somente sua diferença com relação a outra e a si mesma. Complica-se, assim, a dificuldade de se demarcar as duas hermenêuticas pela superposição, ao primeiro par de opostos, o *gramatical* e o *técnico*, de um segundo par de opostos, a *adivinhação* e a *comparação*. Os "Discursos Acadêmicos"¹ dão testemunho desse extremo embaraço do fundador

1. In: *Schleiermacher Werke* I, Leipzig, 1928.

da hermenêutica moderna. Proponho-me a mostrar, no segundo estudo, que tais embaraços só podem ser superados se elucidarmos a relação da obra com a subjetividade do autor e se, na interpretação, deslocarmos a ênfase da busca patética das subjetividades subterrâneas em direção ao sentido e à referência da própria obra. Contudo, precisarmos, antes, levar mais adiante a aporia central da hermenêutica, considerando a ampliação decisiva pela qual Dilthey a fez passar subordinando a problemática filológica e exegetica à problemática histórica. É essa ampliação, no sentido de uma maior *universalidade*, que prepara o deslocamento da epistemologia em direção à ontologia, no sentido de uma maior *radicalidade*.

W. Dilthey

Dilthey se situa nessa encruzilhada crítica da hermenêutica, onde a amplitude do problema é percebida, muito embora permanença colocada em termos do debate epistemológico característico de toda a época neokantiana.

A necessidade de incorporar o problema regional da interpretação dos textos no domínio mais amplo do conhecimento histórico impunha-se a um espírito preocupado em tomar consciência do grande êxito da cultura alemã no século XIX, a saber, a invenção da história como ciência de primeira grandeza. Entre Schleiermacher e Dilthey, há os grandes historiadores alemães do século XIX, L. Ranke, J. G. Droysen, etc. Por conseguinte, o texto a ser interpretado é a própria realidade e seu encadeamento (*Zusammenhang*). Antes da questão de como compreender um texto do passado, deve-se colocar uma questão prévia: como conceber um encadeamento histórico? Antes da coerência de um texto, vem a da história, considerada como o grande documento do homem, como a mais fundamental expressão da vida. Dilthey é, antes de tudo, o intérprete desse pacto entre hermenêutica e história. O que hoje chamamos de historicismo num sentido pejorativo, exprime inicialmente um fato de cultura, a saber, a transferência de interesse das obras-primas da humanidade sobre o encadeamento histórico que as transportou. O descrédito do historicismo não resulta apenas dos embaraços que ele mesmo suscitou, mas de outra mudança cultural, ocorrida mais recentemente, e que nos leva a privi-

legiar o sistema em detrimento da mudança, a sincronia em detrimento da diacronia. Veremos posteriormente como as tendências estruturais da crítica literária contemporânea exprimem ao mesmo tempo o fracasso do historicismo e a subversão, em profundidade, de sua problemática.

Todavia, ao mesmo tempo que Dilthey trazia à luz da reflexão filosófica o grande problema da inteligibilidade do histórico enquanto tal, estava inclinado, por um segundo fato cultural relevante, a procurar a chave da solução, não do lado da ontologia, mas numa reforma da própria epistemologia. Este segundo fato cultural é representado pela ascensão do positivismo enquanto filosofia, se entendermos com isso, em termos bastante gerais, a exigência do espírito de manter como o modelo de toda inteligibilidade o tipo de explicação empírica que vinha sendo adotado no domínio das ciências naturais. O tempo de Dilthey é o da completa recusa do hegelianismo e o da apologia do conhecimento experimental. Por conseguinte, o único modo de se fazer justiça ao conhecimento histórico parecia consistir em conferir-lhe uma dimensão científica, comparável à que as ciências da natureza haviam conquistado. Assim, foi para replicar ao positivismo que Dilthey tentou dotar as ciências do espírito de uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis quanto as das ciências da natureza.

É sobre o fundo desses dois grandes fatos culturais que Dilthey coloca sua questão fundamental: como o conhecimento histórico é possível? De um modo mais genérico: como as ciências do espírito são possíveis? Essa questão nos conduz ao limiar da grande oposição, que atravessa toda a obra de Dilthey, entre a explicação da natureza e a compreensão da história. Essa questão é repleta de conseqüências para a hermenêutica, que se vê, assim, cortada da explicação naturalista e relegada do lado da intuição psicológica.

Com efeito, é do lado da psicologia que Dilthey procura o traço distintivo do compreender. Toda ciência do espírito — todas as modalidades do conhecimento do homem implicando uma relação histórica — pressupõe uma capacidade primordial: a de se transpor na vida psíquica de outrem. No conhecimento natural, o homem só atinge fenômenos distintos dele, cuja coisidade fundamental lhe escapa. Na ordem humana, pelo contrário, o homem conhece o homem. Por mais estranho que o outro homem nos

seja, não é um estranho no sentido em que pode sê-lo a coisa física incognoscível. A diferença de estatuto entre a coisa natural e o espírito comanda, pois, a diferença de estatuto entre explicar e compreender. O homem não é radicalmente um estranho para o homem, porque fornece sinais de sua própria existência. Compreender esses sinais é compreender o homem. Eis o que a escola positivista ignora por completo: a diferença de princípio entre o mundo psíquico e o mundo físico. Poder-se-á objetar: o espírito, o mundo espiritual, não é forçosamente o indivíduo; não foi Hegel a testemunha de uma esfera do espírito — o espírito objetivo, o espírito das instituições e das culturas — que de forma alguma se reduz a um fenômeno psicológico? Mas Dilthey ainda pertence a essa geração de neokantianos para quem o pivô de todas as ciências humanas é o indivíduo, considerado, é verdade, em suas relações sociais, mas fundamentalmente singular. É por isso que as ciências do espírito exigem, como ciência fundamental, a psicologia, ciência do indivíduo agindo na sociedade e na história. Em última instância, as relações recíprocas, os sistemas culturais, a filosofia, a arte e a religião se constroem sobre essa base. Mais precisamente — e foi isso que também marcou época — é como atividade, como vontade livre, como iniciativa e empreendimento que o homem procura compreender-se. Podemos reconhecer, aqui, o firme propósito de se voltar as costas a Hegel, de se passar do conceito hegeliano do espírito dos povos e, assim, de se retomar a perspectiva kantiana, mas no ponto em que, como dissemos acima, Kant havia parado.

A chave da crítica do conhecimento histórico, que tanta falta fez ao kantismo, deve ser procurada do lado do fenômeno fundamental da conexão interna, ou do encadeamento mediante o qual a vida de outrem, em seu jorrar, deixa-se discernir e identificar. É porque a vida produz formas, exterioriza-se em configurações estáveis, que o conhecimento de outrem torna-se possível: sentimento, avaliação, regras de vontade tendem a depositar-se numa aquisição estruturada, oferecida à decifração de outrem. Os sistemas organizados que a cultura produz sob forma de literatura constituem uma camada de segundo nível, construída sobre esse fenômeno primário da estrutura teleológica das produções da vida. É sabido como Max Weber irá tentar, por sua vez, resolver o mesmo problema com seu conceito dos tipos-ideais. Ambos, com efeito, defron-

tavam-se com o mesmo problema: como conceitualizar na ordem da vida, que é a da experiência flutuante, situada no oposto da regulação natural? A resposta é possível, porque a vida espiritual se fixa em conjuntos estruturados susceptíveis de serem compreendidos por outrem. A partir de 1900, Dilthey se apóia em Husserl para conferir certa consistência a essa noção de encadeamento. Na mesma época, Husserl estabelecia que o psiquismo se caracterizava pela intencionalidade, ou seja, pela propriedade de visar um sentido susceptível de ser identificado. Em si mesmo, o psiquismo não pode ser atingido, mas podemos captar aquilo que ele visa, o correlato objetivo e idêntico no qual o psiquismo se ultrapassa. Essa idéia da intencionalidade e do caráter idêntico do objeto intencional permitia a Dilthey reforçar seu conceito de estrutura psíquica pela noção de significação.

Neste novo contexto, o que ocorria com o problema hermenêutico recebido de Schleiermacher? A passagem da compreensão, definida amplamente pela capacidade de transpor-se em outrem, à interpretação, no sentido preciso da compreensão das expressões da vida fixadas pela escrita, colocava um duplo problema. Por um lado, a hermenêutica completava a psicologia compreensiva, acrescentando-lhe um estágio suplementar; por outro, a psicologia compreensiva infletia a hermenêutica num sentido psicológico. Isso explica por que Dilthey reteve de Schleiermacher o lado psicológico de sua hermenêutica, onde reconhecia seu próprio problema: o da compreensão por transferência a outrem. Considerada desse primeiro ponto de vista, a hermenêutica comporta algo de específico: visa a reproduzir um encadeamento, um conjunto estruturado, apoiando-se numa categoria de signos, os que foram fixados pela escrita ou por qualquer outro procedimento de inscrição equivalente à escrita. Torna-se impossível, pois, apreender a vida psíquica de outrem em suas expressões imediatas; deve-se reproduzi-la, reconstruí-la, interpretando os signos objetivados; regras distintas são exigidas por esse *Nachbilden*, por causa do investimento da expressão em objetos de natureza própria. Como em Schleiermacher, é a filologia, isto é, a explicação dos textos, que fornece a etapa científica da compreensão. Para ambos, o papel essencial da hermenêutica consiste no seguinte: "estabelecer teoricamente, contra a intromissão constante da arbitrariedade romântica e do subjetivismo cético (...), a validade universal da interpre-

tação, base de toda certeza em história"¹. A hermenêutica constitui, assim, a camada objetivada da compreensão, graças às estruturas essenciais do texto.

Contudo, a contrapartida de uma teoria hermenêutica fundada sobre a psicologia é o fato de esta continuar sendo sua última justificação. A autonomia do texto, que estará no centro de nossas reflexões no segundo estudo, só pode ser um fenômeno provisório e superficial. É justamente por isso que a questão da objetividade permanece, em Dilthey, um problema ao mesmo tempo inelutável e insolúvel. É inelutável em razão da própria pretensão de contrapor-se ao positivismo por uma concepção autenticamente científica da compreensão. Foi por isso que Dilthey não cessou de remanejar e de aperfeiçoar seu conceito de *reprodução*, de modo a torná-lo sempre mais apropriado à exigência da objetivação. Todavia, a subordinação do problema hermenêutico ao problema propriamente psicológico do conhecimento de outrem condenava-o a procurar fora do campo próprio da interpretação a fonte de toda objetivação. Para ele, a objetivação começa muito cedo, desde a interpretação de si mesmo. O que eu sou para mim mesmo só pode ser atingido através das objetivações de minha própria vida. O conhecimento de si mesmo já é uma interpretação que não é mais fácil que a dos outros; provavelmente, é mais difícil, porque só me compreendo a mim mesmo pelos sinais que dou de minha própria vida e que me são enviados pelos outros. Todo conhecimento de si é mediato, através de sinais e de obras.

Com tal confissão, Dilthey respondia à *Lebensphilosophie*, tão influente em sua época. Com ela, partilha a convicção segundo a qual a vida é essencialmente um dinamismo criador. Todavia, contra a *filosofia da vida*, sustenta que o dinamismo criador não se conhece a si mesmo nem pode se interpretar senão pelo desvio dos sinais e das obras. Desta forma, ele realizou uma fusão entre o conceito de dinamismo e o de estrutura, a vida aparecendo como um dinamismo que se estrutura a si mesmo. Foi assim que Dilthey se viu tentado a generalizar o conceito de hermenêutica, inserindo-o sempre mais profundamente na teleologia da vida. Significações adquiridas, valores presentes, fins longínquos estruturam constantemente a dinâmica da vida, segundo as três dimensões tem-

1. W. Dilthey, *op. cit.*, pp. 332s.

porais do passado, do presente e do futuro. O homem se instrui apenas por seus atos, pela exteriorização de sua vida e pelos efeitos que ela produz sobre os outros. Só aprende a conhecer-se pelo desvio da compreensão que é, desde sempre, uma interpretação. A única diferença verdadeiramente significativa entre a interpretação psicológica e a interpretação exegetica é a seguinte: as objetivações da vida tendem a depositar-se e a sedimentar-se numa aquisição durável que assume todas as aparências do espírito objetivo hegeliano. Se posso compreender os mundos desaparecidos, é porque cada sociedade criou seus próprios órgãos de compreensão, criando mundos sociais e culturais nos quais ela se compreende. A história universal torna-se, assim, o próprio campo hermenêutico. Compreender-me, é fazer o maior desvio, o da grande memória que retém o que se tornou significativo para o conjunto dos homens. A hermenêutica é o acesso do indivíduo ao saber da história universal, é a universalização do indivíduo.

A obra de Dilthey, mais ainda que a de Schleiermacher, elucida a aporia central de uma hermenêutica que situa a compreensão do texto sob a lei da compreensão de outrem que nele se exprime. Se o empreendimento permanece psicológico em seu fundo, é porque confere, por visada última, à interpretação, não aquilo que diz o texto, mas aquele que nele se expressa. Ao mesmo tempo, o objeto da hermenêutica é incessantemente deportado do texto, de seu sentido e de sua referência, para o vivido que nele se exprime. H. G. Gadamer exprimiu bem esse conflito latente na obra de Dilthey¹: o conflito se situa, finalmente, entre uma filosofia da vida, com seu irracionalismo profundo, e uma filosofia do sentido, possuindo as mesmas pretensões que a filosofia hegeliana do espírito objetivo. Dilthey transformou essa dificuldade em axioma: em si mesma, a vida comporta o poder de ultrapassar-se em significações². Ou, como diz Gadamer: "A vida faz sua própria exegese: ela mesma possui uma estrutura hermenêutica"³. Mas o fato de essa hermenêutica da vida ser uma história é o que permanece incompreensível. A passagem da compreensão psicológica à

1. H. G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 205-208.

2. Cf. F. Mussner, *Histoire de l'herméneutique de Schleiermacher à nos jours*, Paris, 1972, pp. 27-30.

3. H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 213.

compreensão histórica supõe, com efeito, que o encadeamento das obras da vida não seja mais vivido nem experimentado por ninguém. É neste ponto que reside sua objetividade. É por isso que podemos nos perguntar se, para pensar as objetivações da vida e tratá-las como dados, não foi preciso colocar todo o idealismo especulativo na raiz mesma da vida, vale dizer, finalmente, pensar a própria vida como espírito (*Geist*). Do contrário, como compreendermos que seja na arte, na religião e na filosofia que a vida se exprime de modo mais completo, objetivando-se o máximo? Não seria por que o espírito se encontra, aqui, em sua morada? Não seria ao mesmo tempo confessar que a hermenêutica só é possível como filosofia sensata mediante os empréstimos que faz ao conceito hegeliano? Toma-se, então, possível dizer da vida o que Hegel diz do espírito: *a vida apreende aqui a vida*.

No entanto, Dilthey percebeu perfeitamente o âmago do problema: a vida só apreende a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico. Percebeu um modo de ultrapassagem da finitude sem sobrevôo, sem saber absoluto, que é, propriamente, a interpretação. Com isso, aponta a direção na qual o historicismo poderia ser vencido por ele mesmo, sem invocar nenhuma coincidência triunfante com qualquer saber absoluto. Contudo, para levar adiante essa descoberta, será preciso que se renuncie a vincular o destino da hermenêutica à noção puramente psicológica de transferência numa vida psíquica estranha, e que se desvende o texto, não mais em direção a seu autor, mas em direção ao seu sentido imanente e a este tipo de mundo que ele abre e descobre.

B) Da epistemologia à ontologia

Para além de Dilthey, o passo decisivo não consistiu num aperfeiçoamento da epistemologia das ciências do espírito, mas num questionamento de seu postulado fundamental: essas ciências podem rivalizar com as ciências da natureza com as armas de uma metodologia que lhes seria própria. Essa pressuposição, dominante na obra de Dilthey, implica que a hermenêutica seja uma modalidade de teoria do conhecimento e que o debate entre explicar e compreender possa ser mantido nos limites do Metho-

denstroit caro aos neokantianos. É essa pressuposição de uma hermenêutica compreendida como epistemologia que é essencialmente posta em questão por M. Heidegger e, em seguida, por H. G. Gadamer. Portanto, sua contribuição não pode situar-se pura e simplesmente no prolongamento do empreendimento de Dilthey. Deve aparecer, antes, como a tentativa de cavar por debaixo do próprio empreendimento epistemológico, a fim de elucidar as suas condições propriamente ontológicas. Se pudemos situar o primeiro trajecto, das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral, sob o signo da revolução copérnica, deveremos situar o segundo, que empreendemos agora, sob o signo de uma segunda revolução copérnica, que recolocaria as questões de método sob o controle de uma ontologia prévia. Não se deve esperar de Heidegger nem tampouco de Gadamer qualquer aperfeiçoamento da problemática metodológica suscitada pela exegese dos textos sagrados ou profanos, pela filologia, pela psicologia, pela teoria da história ou pela teoria da cultura. Em contrapartida, surge uma questão nova: ao invés de nos perguntarmos como sabemos, perguntaremos qual o modo de ser desse ser que só existe compreendendo.

M. Heidegger

A questão da *Auslegung* da explicação ou interpretação, coincide tão pouco com a da exegese, que se vincula, desde a introdução de *Sein und Zeit*¹, à questão do ser esquecida. Aquilo sobre o que nos interrogamos é a questão do *sentido* do ser. Contudo, nessa questão, somos conduzidos por aquilo mesmo que é procurado. A teoria do conhecimento é, desde o início, transformada por uma interrogação que a precede e que versa sobre o modo como um ser encontra o ser, antes mesmo de se opô-lo como um objeto que faça face a um sujeito. Mesmo que a ênfase de *Sein und Zeit* recaia sobre o *Dasein*, sobre o *ser-aí* que somos nós, mais do que o fará a obra ulterior de Heidegger, esse *Dasein* não é um sujeito para quem há um objeto, mas um ser no ser. *Dasein* designa o lugar onde a questão do ser surge, o lugar da manifestação. Compete à sua estrutura, como ser, ter uma *pré-compreensão* ontológica do ser. Assim, exibir essa constituição do *Dasein* não signi-

1. M. Heidegger, *L'être et le temps*, trad., Paris, 1964, pp. 15-19s.

fica absolutamente "fundar por derivação", como na metodologia das ciências humanas, mas "extrair o fundamento por exibição" (§ 3, pp. 24 s.). Cria-se, assim, uma oposição entre fundação ontológica, no sentido que acabamos de falar, e fundamento epistemológico. Seria apenas uma questão epistemológica se o problema fosse o dos conceitos de base que regem regiões de objetos particulares: região-natureza, região-vida, região-linguagem, região-história. Sem dúvida, a própria ciência procede a semelhante explicitação de seus conceitos fundamentais, especialmente por ocasião de uma *crise dos fundamentos*. Mas a tarefa filosófica de fundação é algo distinto: visa a extrair os conceitos fundamentais que "determinam a compreensão prévia da região, fornecendo a base de todos os objetos temáticos de uma ciência e que orientam, assim, toda pesquisa positiva" (p. 26). O desafio da filosofia hermenêutica consistirá, pois, na "explicitação desse ente relativamente à sua constituição de ser" (*ibid.*). Essa explicitação nada acrescentará à metodologia das ciências do espírito; antes, cavará sob essa metodologia para manifestar seus fundamentos: "Assim, em história (...), o que é filosoficamente primeiro não é nem a teoria da formação de conceitos em matéria histórica, nem a teoria do conhecimento histórico, nem mesmo a teoria da história como objeto de ciência histórica, mas a interpretação do ente propriamente histórico relativamente à sua historicidade" (*ibid.*). A hermenêutica não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicitação do solo ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se. Donde é esta a frase-chave para nós: "É na hermenêutica assim compreendida que se enraíza o que se deve denominar de hermenêutica num sentido derivado: a metodologia das ciências históricas do espírito" (p. 56).

Essa primeira reviravolta operada por *Sein und Zeit* suscita uma segunda. Em Dilthey, a questão da compreensão estava ligada ao problema de outrem; a possibilidade de se aceder, por transferência, a um psiquismo estranho, dominava todas as ciências do espírito, da psicologia à história. Ora, é extraordinário que, em *Sein und Zeit*, a questão da compreensão esteja inteiramente desvinculada do problema da comunicação com outrem. Há um capítulo que se intitula *Mitsein - ser-com -*; mas não é nesse capítulo que vamos encontrar a questão da compreensão, como se podia esperar, numa perspectiva diltheyniana. Os fundamentos do pro-

blema ontológico devem ser procurados do lado da relação do ser com o mundo, e não da relação com outrem. É na relação com minha situação, na compreensão fundamental de minha posição no ser, que está implicada, a título principal, a compreensão.

Ora, é interessante lembrar as razões pelas quais Dilthey procede dessa forma. Foi a partir de um argumento kantiano que colocou a problemática das ciências do espírito: o conhecimento das coisas, dizia, culmina em algo desconhecido, na própria coisa. Em compensação, no caso do psiquismo, não há coisa em si; o que o outro é, também o somos. Por conseguinte, o conhecimento do psiquismo leva uma inegável vantagem sobre o conhecimento da natureza. Heidegger, que leu Nietzsche, não possui mais esta inocência. Ele sabe que o outro, tanto quanto eu mesmo, me é mais desconhecido do que qualquer fenômeno da natureza. Sem dúvida, a dissimulação é mais espessa neste caso do que em qualquer outro. Se existe uma região do ser onde reina o inautêntico, é justamente a relação de cada indivíduo com qualquer outro possível. É por isso que o grande capítulo sobre o *ser-com* é um debate com o "se" (*on*), como foco e lugar privilegiado da dissimulação. Não é de se estranhar, pois, que não seja por uma reflexão sobre o *ser-com*, mas sobre o *ser-em*, que possa começar a ontologia da compreensão. Não se trata do ser-com um outro, que duplicaria nossa subjetividade, mas do ser-no mundo. Esse deslocamento do lugar filosófico é tão importante quanto a transferência do problema de método sobre o problema de ser. A questão mundo toma o lugar da questão outrem. Ao mundanizar, assim, o compreender, Heidegger o despsicologiza.

Esse deslocamento ficou inteiramente desconhecido nas interpretações ditas existencialistas de Heidegger. As análises da preocupação, da angústia, do ser-para-a-morte foram tomadas no sentido de uma psicologia existencial requintada, aplicada a estados de alma raros. Não se deu a devida atenção ao fato de essas análises pertencerem a uma meditação sobre a *mundanidade do mundo* e de pretenderem, essencialmente, arruinar a pretensão do sujeito cognoscente de erigir-se em medida da objetividade. O que se deve precisamente reconquistar, sobre essa pretensão do sujeito, é a condição de *habitante* desse mundo, a partir da qual há situação, compreensão, interpretação. É por isso que a teoria do compreender deve ser precedida pelo reconhecimento da relação de enrai-

zamento que assegura a ancoragem de todo o sistema lingüístico, por conseguinte, dos livros e dos textos, em algo que não é, a título primordial, um fenômeno de articulação no discurso. É necessário, antes, *encontrar-se* (bem ou mal), encontrar-se *aí* e *sentir-se* (de certa maneira), antes mesmo de orientar-se. Se *Sein und Zeit* explora a fundo certos sentimentos como o medo e a angústia, não é para fazer existencialismo, mas para extrair, em favor dessas experiências reveladoras, um elo com o real mais fundamental que a relação sujeito-objeto. Pelo conhecimento, colocamos os objetos diante de nós. O sentimento da situação precede esse *vis-à-vis* ordenando-nos a um mundo.

Surge, então, o compreender. Mas ele não é ainda um fato de linguagem, de escrita ou de texto. Também a compreensão deve, antes, ser descrita, não em termos de retardo ou de discurso, mas de "poder-ser". A primeira função do compreender é a de nos orientar numa situação. O compreender não se dirige, pois, à apreensão de um fato, mas à de uma possibilidade de ser. Não devemos perder de vista esse ponto quando tirarmos as consequências metodológicas dessa análise: compreender um texto, diremos, não é descobrir um sentido inerte que nele estaria contido, mas revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto. Desta forma, seremos fiéis ao compreender heideggeriano que é, essencialmente, um *projetar* ou, de modo mais dialético e mais paradoxal, um *projetar* num *ser-lançado* prévio. Ainda aqui, o tom existencialista é enganador. Uma pequena expressão separa Heidegger de Sartre: *sempre já*: "Este projeto não possui nenhuma relação com um plano de conduta que o ser-aí teria inventado e segundo o qual edificaria seu ser: enquanto ele é ser-aí, este já se projetou sempre e permanece em projeto enquanto for" (p. 181). O que importa, aqui, não é o momento existencial da responsabilidade ou da livre-escolha, mas a estrutura de ser a partir da qual há um problema de escolha. O *ou... ou então...* não é primeiro, mas derivado da estrutura do *projeto-lançado*.

Por conseguinte, é somente em terceira posição, na tríade situação-compreensão-interpretação, que surge o momento ontológico que interessa ao exegeta. Contudo, antes da exegese do texto, aparece a exegese das coisas. De fato, a interpretação é, inicialmente, uma explicitação, um *desenvolvimento* da compreensão, desenvolvimento que "não a transforma em outra coisa, mas que a

faz tornar-se ela mesma" (p. 185). Fica, assim, previsto todo retorno à teoria do conhecimento. O que é explicitado é o enquanto (als) que se liga às articulações da experiência. Todavia, "a enunciação não faz surgir o enquanto, ela faz apenas dar-lhe uma expressão" (p. 186).

Se a Analítica do *Dasein*, porém, não visa expressamente aos problemas de exegese, em compensação, confere um sentido àquilo que pode parecer um fracasso no plano epistemológico, vinculando esse fracasso aparente a uma estrutura ontológica insuperável. Esse fracasso é o que frequentemente foi enunciado nos termos do círculo hermenêutico. Nas ciências do espírito, como já foi mostrado várias vezes, o sujeito e o objeto se implicam mutuamente. O sujeito se dá a si mesmo no conhecimento do objeto. Em contrapartida, é determinado, em sua mais subjetiva disposição, pela tomada que o objeto tem sobre o sujeito, antes mesmo que este empreenda seu conhecimento. Enunciado na terminologia do sujeito e do objeto, o círculo hermenêutico não pode deixar de aparecer como um círculo vicioso. Assim, a função de uma ontologia fundamental é a de fazer aparecer a estrutura que aflora no plano metodológico sob as aparências do círculo. É a essa estrutura que Heidegger chama de pré-compreensão. Mas estaríamos completamente enganados se persistíssemos em descrever a pré-compreensão nos termos da teoria do conhecimento, vale dizer, mais uma vez, segundo as categorias do sujeito e do objeto.

As relações de familiaridade que podemos ter, por exemplo, com um mundo de instrumentos, podem nos fornecer uma primeira idéia sobre aquilo que pode significar a aquisição prévia a partir da qual oriento-me para um uso novo das coisas. Este caráter de antecipação pertence ao modo de ser de todo ser que compreende historicamente. Portanto, é nos termos da Analítica do *Dasein* que devemos compreender esta proposição: "A explicitação de algo, enquanto isso ou aquilo, funda-se essencialmente sobre uma aquisição e uma visão prévias, bem como sobre uma antecipação" (p. 187). O papel das pressuposições na exegese textual não passa, pois, de um caso particular dessa lei geral da interpretação. Transposta para o domínio da teoria do conhecimento e avaliada segundo a pretensão de objetividade, a pré-compreensão recebe a qualificação pejorativa de preconceito. Para a ontologia fundamental, pelo contrário, o preconceito só é compreendido a partir da

estrutura de antecipação do compreender. Por conseguinte, o famoso círculo hermenêutico não passa da sombra projetada, sobre o plano metodológico, dessa estrutura de antecipação. Qualquer indivíduo que tenha compreendido isso sabe, doravante, que "o elemento decisivo não consiste em sair do círculo, mas em penetrar nele corretamente" (p. 190).

Como podemos ter observado, o peso principal dessa meditação não se concentra sobre o discurso e, menos ainda, sobre a escrita. A filosofia de Heidegger — pelo menos a de *Sein und Zeit* — é tão pouco uma filosofia da linguagem, que a questão da linguagem só se introduz após as da situação, da compreensão e da interpretação. A linguagem, na época de *Sein und Zeit*, permanece uma articulação segunda, a articulação da explicitação em enunciados (*Aussage*, § 33, pp. 191 s.). Todavia, a filiação do enunciado, a partir da compreensão e da explicitação, prepara-nos a dizer que sua função primeira não consiste na comunicação com outrem, nem tampouco na atribuição de predicados a sujeitos lógicos, mas no fazer valer, na mostraçã, na manifestação (p. 192). Essa função suprema da linguagem outra coisa não faz senão lembrar a filiação dela mesma, a partir das estruturas ontológicas que a precedem: "O fato de a linguagem tornar-se, apenas nesse momento, um tema de nosso exame, deve indicar que este fenômeno possui suas raízes na constituição existencial da abertura do ser-aí" (p. 199). E, mais adiante: "O discurso é a articulação daquilo que é compreensão" (*ibid*). Portanto, precisamos ressituar o discurso nas estruturas do ser, e não essas estruturas no discurso: "O discurso é articulação "significante" da estrutura compreensível do ser-no-mundo" (p. 200).

Nesta última observação, está esboçada a passagem à segunda filosofia de Heidegger: ela vai ignorar o *Dasein* e parte diretamente do poder de manifestação da linguagem. Todavia, desde o *Sein und Zeit*, o dizer (*reden*) parece superior ao falar (*sprechen*). O dizer designa a constituição existencial e o falar, seu aspecto mundano que cai na empiria. É por isso que a primeira determinação do dizer não é o falar, mas o par escutar-calar-se. Ainda aqui, Heidegger toma a contrapartida da maneira ordinária e, mesmo, linguística, de situar no primeiro plano a operação de falar (locução, interlocução). Compreender é entender. Em outros termos, minha primeira relação com a palavra não é de produzi-la, mas de

recebê-la: "O ouvir é constitutivo do discurso" (p. 201). Esta prioridade da *escuta* estabelece a relação fundamental da palavra com a abertura ao mundo e ao outro. As consequências metodológicas são enormes: a linguística, a semiologia, a filosofia da linguagem mantêm-se inelutavelmente no nível do falar e não atingem o do dizer. Neste sentido, a filosofia fundamental não aperfeiçoa a linguística mais do que é capaz de acrescentar à exegese. Enquanto que o falar remete ao homem falante, o dizer remete às coisas ditas.

Tendo chegado a esse ponto, certamente podemos nos perguntar: por que não pararmos aqui e nos proclamarmos simplesmente heideggerianos? Onde está a famosa aporia anunciada? Será que não eliminamos a aporia diltheyniana de uma teoria do compreender, condenada alternadamente a opor-se à explicação naturalista e a rivalizar com esta em objetividade e em cientificidade? Será que não a superamos ao subordinar a epistemologia à ontologia? A meu ver, a aporia não está resolvida; foi simplesmente deslocada e, assim, agravada; não se encontra mais na epistemologia, entre duas modalidades de conhecer, mas situa-se *entre* a ontologia e a epistemologia tomadas em bloco. Com a filosofia heideggeriana, não cessamos de praticar o movimento de volta aos fundamentos, mas tornamo-nos incapazes de proceder ao movimento de retorno que, da ontologia fundamental, conduziria à questão propriamente epistemológica do estatuto das ciências do espírito.

Ora, uma filosofia que rompe o diálogo com as ciências só se dirige a si mesma. Além do mais, é somente sobre o trajeto de retorno que se revela a pretensão de manter as questões de exegese e, em geral, de crítica histórica como questões *derivadas*. Enquanto não procedermos efetivamente a essa derivação, permanece problemática a própria ultrapassagem para as questões de fundação. Não aprendemos com Platão que a dialética ascendente é a mais fácil, e que é sobre o trajeto da dialética descendente que se manifesta a verdadeira filosofia? Para mim, a questão que permanece não resolvida, em Heidegger, é a seguinte: como tomar consciência de uma questão crítica em geral, no contexto de uma hermenêutica fundamental? No entanto, é sobre esse trajeto de retorno que poderia atestar-se e revelar-se a afirmação segundo a qual o círculo hermenêutico, no sentido dos exegetas, está *fundado* sobre a estrutura de antecipação da compreensão no plano ontológico fundamental. Mas a hermenêutica ontológica parece

incapaz, por razões estruturais, de desvendar essa problemática de retorno. No próprio Heidegger, a questão é abandonada desde que é posta. Em *Sein und Zeit* lemos o que se segue: "O círculo característico da compreensão (...) encerra, em si, uma possibilidade autêntica do mais original conhecer; só a captamos corretamente se a explicitação se der por tarefa primeira, permanente e última, não se deixar imporem suas aquisições e visão prévia, bem como suas antecipações por quaisquer intuições e noções populares, mas assegurar seu tema científico mediante o desenvolvimento dessas antecipações sobre as "coisas mesmas" (p. 190).

Assim colocamos, no princípio, a distinção entre a antecipação segundo as coisas mesmas e uma antecipação que seria apenas oriunda das idéias transversais (*Einfälle*) e dos conceitos populares (*Volksbegriffe*). Mas como podemos ir adiante, posto que se declara, imediatamente depois, que "os pressupostos ontológicos de todo conhecimento histórico transcendem, essencialmente, a idéia de rigor própria às ciências exatas" (p. 190), e que se elimina a questão do rigor própria às ciências históricas? A preocupação em se enraizar mais profundamente o círculo que toda epistemologia impede que se repita a questão epistemológica após a ontologia.

H. G. Gadamer

Essa aporia torna-se o problema central da filosofia hermenêutica de Hans Georg Gadamer, em *Wahrheit und Methode*¹. O filósofo de Heidelberg se propõe expressamente a reavivar o debate das ciências do espírito a partir da ontologia heideggeriana e, mais precisamente, de sua inflexão nas últimas obras de poética filosófica. A experiência nuclear, em torno da qual se organiza toda a obra, e a partir da qual a hermenêutica erige sua reivindicação de universalidade, é a do escândalo provocado, na escala da consciência moderna, pelo tipo de *distanciamento alienante* (*Verfremdung*) que lhe parece ser a pressuposição dessas ciências. Com efeito, a alienação é muito mais que um sentimento ou que um humor. É a pressuposição ontológica que assegura a conduta objetiva das ciências humanas. A metodologia dessas ciências implica, a

1. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge ether Philosophischen Hermeneutik*, 1960.

seus olhos, inelutavelmente, certo distanciamento; este, por sua vez, exprime a destruição da relação primordial de pertença (*Zugehörigkeit*), sem a qual não haveria relação com o histórico enquanto tal. Este debate entre distanciamento alienante e experiência de pertença é levado adiante por Gadamer nas três esferas entre as quais se reparte a experiência hermenêutica: esfera estética, esfera histórica e esfera da linguagem. Na esfera estética, a experiência de ser apreendido pelo objeto precede e torna possível o exercício crítico do juízo, cuja teoria fora feita por Kant no capítulo intitulado "Juízo de gosto"¹. Na esfera histórica, a consciência de ser carregado por tradições que me precedem é o que torna possível todo exercício de uma metodologia histórica no nível das ciências humanas e sociais. Enfim, na esfera da linguagem, que de certa forma atravessa as duas precedentes, a co-pertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discurso, precede e torna possível todo tratamento científico da linguagem, como um instrumento disponível, e toda pretensão de se dominar, por técnicas objetivas, as estruturas do texto de nossa cultura. Assim, uma única e mesma tese está presente nas três partes de *Wahrheit und Methode*.

Por conseguinte, a filosofia de Gadamer exprime a síntese dos dois movimentos que descrevemos acima: das hermenêuticas regionais, em direção à hermenêutica geral; da epistemologia das ciências do espírito à ontologia. Além disso, porém, Gadamer assinala, em relação a Heidegger, o esboço do movimento de retorno da ontologia em direção aos problemas epistemológicos. É desse ângulo que tratarei aqui. O próprio título de sua obra confronta o conceito heideggeriano de verdade com o conceito diltheyniano de método. A questão é a de saber até que ponto a obra merece denominar-se: *Verdade E Método*; talvez fosse preferível intitular-se *Verdade OU Método*. Com efeito, se Heidegger podia dirimir o debate com as ciências humanas por um movimento soberano de ultrapassagem, Gadamer, ao contrário, pode apenas mergulhar num debate sempre mais acalorado, justamente porque leva a sério a questão de Dilthey. A parte consagrada à consciência histórica é, a esse respeito, extremamente significativa. O longo percurso histórico que se impõe a Gadamer, antes de expor suas próprias idéias,

1. Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), trad. fr., Paris, 1968.

atesta que a filosofia hermenêutica deve começar por uma recapitulação da luta da filosofia romântica contra a *Aufklärung*, da diltheyniana contra o positivismo, da heideggeriana contra o neokantismo.

Sem dúvida, a intenção expressa de Gadamer é evitar recair na viseira do romantismo. A seu ver, o romantismo operou apenas uma reviravolta das teses da *Aufklärung*, sem conseguir deslocar a problemática e a mudar o terreno do debate. Por isso a filosofia romântica se empenha em reabilitar o preconceito, que é uma categoria da *Aufklärung* e continua a depender de uma filosofia crítica, vale dizer, de uma filosofia do juízo. Assim, o romantismo trava seu combate sobre um terreno definido pelo adversário, a saber, o papel da tradição e da autoridade na interpretação. O problema consiste em saber se a hermenêutica de Gadamer conseguiu realmente ultrapassar o ponto de partida romântico da hermenêutica, e se sua afirmação, segundo a qual o ser homem encontra sua finitude no fato de situar-se, antes, no seio das tradições (p. 260), consegue escapar ao jogo das reviravoltas, no qual ele vê o romantismo filosófico encerrado, face às pretensões de toda filosofia crítica.

Dilthey foi censurado por ter permanecido prisioneiro de um conflito entre duas metodologias e por "não ter sabido libertar-se da teoria tradicional do conhecimento" (p. 261). Seu ponto de partida permanece a consciência de si, dona de si mesma. Com Dilthey, a subjetividade permanece a referência última. Certa reabilitação do preconceito, da autoridade, da tradição, será pois dirigida contra os critérios da filosofia reflexiva. Esta polêmica anti-reflexiva contribuirá mesmo para conferir a esse arrazoado a aparência de um retorno a uma posição pré-crítica. Por mais provocante — para não dizer provocador — que tal arrazoado seja, ele é devido à reconquista da dimensão histórica sobre o momento reflexivo. A história me precede e se antecipa à minha reflexão. Pertencço à história antes de me pertencer a mim mesmo. Ora, Dilthey não pôde compreender isso, porque sua revolução permaneceu epistemológica, e porque seu critério reflexivo prima sobre sua consciência histórica. Neste ponto, Gadamer é o herdeiro de Heidegger. É dele que recebe a convicção segundo a qual aquilo que chamamos de preconceito exprime a estrutura de antecipação da experiência humana. Ao mesmo tempo, a interpretação filológica deve permanecer um modo derivado do compreender fundamental.

Essa rede de influências, alternadamente recusadas e assumidas, culmina numa teoria da consciência histórica, que marca o ápice da reflexão de Gadamer sobre a fundação das ciências do espírito. A essa reflexão, ele dá o seguinte título: *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, ou seja, literalmente, *consciência-da-história-dos-efeitos*. Essa categoria não depende mais da metodologia, do *Inquiry* histórico, mas da consciência reflexiva dessa metodologia. Trata-se da consciência de ser exposto à história e à sua ação, de tal forma que não podemos objetivar essa ação sobre nós, porque faz parte do próprio fenômeno histórico. No *Kleine Schriften*, pode-se ler: "Quero dizer com isso, antes de tudo, que não podemos nos abstrair do devir histórico, situar-nos longe dele, para que o passado se torne, para nós, um objeto... Somos sempre situados na história... Pretendo dizer que nossa consciência é determinada por um devir histórico real, de tal forma que ela não possui a liberdade de situar-se em face do passado. Por outro lado, pretendo afirmar que, novamente, trata-se sempre de tomar consciência da ação que se exerce sobre nós, de tal maneira que todo passado, cuja experiência acabamos de fazer, leve-nos a nos responsabilizar totalmente, a assumir, de certo modo, sua verdade..."¹.

É a partir desse conceito da eficiência histórica que gostaria de colocar meu próprio problema: *como é possível introduzir qualquer instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento?* A meu ver, isso só pode ocorrer na medida em que essa consciência histórica não se limitar a repudiar o distanciamento, mas de forma a também empenhar-se em assumi-lo. A este respeito, a hermenêutica de Gadamer contém uma série de sugestões decisivas que se tornarão o ponto de partida de minha própria reflexão, no segundo estudo.

Em primeiro-lugar, apesar da oposição maciça entre pertença e distanciamento alienante, a consciência da história eficiente contém, em si mesma, um elemento de distância. A história dos efeitos é justamente a que se exerce sob a condição da distância histórica. É a proximidade do longínquo ou, para dizer a mesma coisa em outros termos, é a eficácia na distância. Portanto, há um paradoxo da alteridade, uma tensão

1. H. G. Gadamer, *Kleine Schriften, I, Philosophie. Hermeneutik*, Tübingen, 1967, p. 158.

entre o longínquo e o próprio essencial à tomada de consciência histórica.

Outro indício da dialética da participação e do distanciamento nos é fornecido pelo conceito de *fusão dos horizontes* (*Horizontverschmelzung*)¹. De fato, segundo Gadamer, se a condição de finitude do conhecimento histórico exclui todo sobrevôo, toda síntese final à maneira hegeliana, essa finitude não é tal que eu fique fechado num ponto de vista. Onde houve situação, haverá horizonte susceptível de se estreitar ou de se ampliar. Devemos a Gadamer essa idéia muito fecunda segundo a qual a comunicação a distância entre duas consciências diferentemente situadas faz-se em favor da fusão de seus horizontes, vale dizer, do recobrimento de suas visadas sobre o longínquo e sobre o aberto. Mais uma vez, é pressuposto um fator de distanciamento entre o próximo, o longínquo e o aberto. Este conceito significa que não vivemos nem em horizontes fechados, nem num horizonte único. Na medida mesma em que a fusão dos horizontes exclui a idéia de um saber total e único, esse conceito implica a tensão entre o próprio e o estranho, entre o próximo e o longínquo e, por conseguinte, fica excluído o jogo da diferença na colocação em comum.

Finalmente, a mais precisa indicação em favor de uma interpretação menos negativa do distanciamento alienante está contida na filosofia da linguagem, com a qual se conclui a obra. O caráter universalmente "linguageiro" da experiência humana — com este termo pode ser traduzido, com mais ou menos felicidade, o termo de Gadamer *Sprachlichkeit* — significa que minha pertença a uma tradição ou a tradições passa pela interpretação dos signos, das obras, dos textos, nos quais se inscreveram e se ofereceram à nossa decifração as heranças culturais. Sem dúvida, toda a meditação de Gadamer sobre a linguagem está voltada contra a redução do mundo dos signos a instrumentos que poderíamos manipular à vontade. Toda a terceira parte de *Wahrheit und Methode* é uma apologia apaixonada do diálogo que somos e da concórdia prévia que nos impulsiona. Mas a experiência "linguageira" só exerce sua função mediadora porque os interlocutores do diálogo anulam-se reciprocamente diante das coisas ditas que, de certo modo, conduzem o diálogo. Ora, onde esse reino da coisa dita sobre os interlocutores

1. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 289 s., 356, 375.

seria mais aparente senão quando a *Sprachlichkeit* se torna *Schriftlichkeit*, ou seja, quando a mediação pela linguagem se converte em mediação pelo texto? Assim, o que nos faz comunicar a distância, é a *coisa do texto* que não pertence mais nem ao seu autor nem ao seu leitor.

Esta última expressão, a *coisa do texto*, leva-me ao limiar de minha própria reflexão. É este limiar que transporei no segundo estudo.

2. A FUNÇÃO HERMENÊUTICA DO DISTANCIAMENTO

Em meu primeiro estudo, descrevi, em substância, o pano de fundo sobre o qual tento, pessoalmente, elaborar o problema hermenêutico de um modo que seja significativo para o diálogo entre a hermenêutica e as disciplinas semiológicas e exegéticas. Essa descrição levou-nos a uma antinomia que pareceu-me ser a mola essencial da obra de Gadamer, a saber, a oposição entre distanciamento alienante de pertença. Esta oposição é uma antinomia, pois suscita uma alternativa insustentável: de um lado, dissermos, o distanciamento alienante é a atitude a partir da qual é possível a objetivação que reina nas ciências do espírito ou ciências humanas; mas esse distanciamento, que condiciona o estatuto científico das ciências, é, ao mesmo tempo, a degradação que arruína a relação fundamental e primordial que nos faz pertencer e participar da realidade histórica que pretendemos erigir em objeto. Donde a alternativa subjacente ao título mesmo da obra de Gadamer, *Verdade e método*: ou praticamos a atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas.

Minha própria reflexão procede de uma recusa dessa alternativa e de uma tentativa de ultrapassá-la. Esta tentativa encontra sua primeira expressão na escolha de uma problemática dominante e que me parece escapar, por natureza, à alternativa entre distanciamento alienante e participação por pertença. Essa problemática

dominante é a do texto, pela qual, com efeito, reintroduz-se uma noção positiva e, se posso assim me expressar, produtora do distanciamento. O texto é, para mim, muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação. Por esta razão, revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância.

No que se segue, elaboraremos a noção de texto em vista daquilo mesmo de que ela é a testemunha, a saber, da função positiva e produtora do distanciamento, no cerne da historicidade da experiência humana.

-- Proponho que essa problemática seja organizada em torno de cinco temas:

- a efetuação da linguagem como *discurso*;
- a efetuação do discurso como *obra estruturada*;
- a relação da *fala com a escrita* no discurso e nas obras de discurso;
- a obra de discurso como *projeção de um mundo*;
- o discurso e a obra de discurso como *mediação da compreensão de si*.

Todos esses traços, tomados conjuntamente, constituem os critérios da textualidade.

Desde já, observaremos que a questão da escrita, se está situada no centro dessa rede de critérios, de forma alguma constitui a problemática única do texto. Por conseguinte, não poderíamos identificar pura e simplesmente texto e escrita. E isto, por várias razões: a) em primeiro lugar, não é a escrita enquanto tal que suscita um problema hermenêutico, mas a dialética da fala e da escrita; b) em seguida, essa dialética se constrói sobre uma dialética de distanciamento mais primitiva que a oposição da escrita à fala, e que já pertence ao discurso oral enquanto ele é discurso; portanto, é no próprio discurso que se deve procurar a raiz de todas as dialéticas ulteriores; c) enfim, entre a efetuação da linguagem como discurso e a dialética da fala e da escrita, pareceu-me necessário intercalar uma noção fundamental: a da efetuação do discurso como obra estruturada. Pareceu-me que a objetivação da linguagem, nas obras de discurso, constitui a condição mais próxima da inscrição do discurso na escrita. A literatura é constituída

de obras escritas, por conseguinte, antes de tudo, de obras. Mas isso não é tudo: a tríade discurso-obra-escrita ainda não constitui senão o tripé que suporta a problemática decisiva, a do projeto de um mundo, que eu chamo de o mundo da obra, e onde vejo o centro de gravidade da questão hermenêutica. Toda a discussão anterior servirá apenas para preparar o deslocamento do problema do texto em direção ao do *mundo* que ele abre. Ao mesmo tempo, a questão da compreensão de si, que, na hermenêutica romântica, ocupara um lugar de destaque, vê-se transferida para o fim, como fator terminal, e não como fator introdutório ou, menos ainda, como centro de gravidade.

A) A efetuação da linguagem como discurso

O discurso, mesmo oral, apresenta um traço absolutamente primitivo de distanciamento, que é a condição de possibilidade de todos os traços que consideraremos posteriormente. Este traço primitivo de distanciamento pode ser caracterizado pelo título: a dialética do evento e da significação.

De um lado, o discurso se dá como evento: algo acontece quando alguém fala. Esta noção de discurso como evento impõe-se desde que levemos em consideração a passagem de uma lingüística da língua ou do código a uma lingüística do discurso ou da mensagem. A distinção tem sua origem, como se sabe, em Ferdinand de Saussure¹ e em Louis Hjelmslev². O primeiro distingue a "língua" e a "fala"; o segundo distingue o "esquema" e o "uso". A teoria do discurso tira todas as consequências epistemológicas dessa dualidade. Enquanto a lingüística estrutural limita-se a colocar entre parênteses a fala e o uso, a teoria do discurso suspende o parêntese e afirma a existência de duas lingüísticas, repousando sobre leis diferentes. Foi o lingüista francês Emile Benveniste³ quem mais se aprofundou nessa direção. Para ele, a lingüística do discurso e a lingüística da língua se constroem sobre unidades diferentes. Se

1. F. Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1973, pp. 30 s., 36 s., 112, 227.

2. L. Hjelmslev, *Essais linguistiques*, Copenhagen, 1959.

3. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966.

o "signo" (fonológico e léxico) é a unidade de base da língua, a "frase" é a unidade de base do discurso. É a lingüística da frase que suporta a dialética do evento e do sentido, de onde parte nossa teoria do texto.

Mas o que entendemos por evento?

sentido
frase
Dizer que o discurso é um evento é dizer, antes de tudo, que o discurso é realizado temporalmente e no presente, enquanto que o sistema da língua é virtual e fora do tempo. Neste sentido, podemos falar, com Benveniste, da "instância do discurso" para designar o surgimento do próprio discurso como evento. Ademais, enquanto que a linguagem não possui sujeito, no sentido em que a questão "quem fala?" não é válida nesse nível, o discurso remete a seu locutor, mediante um conjunto complexo de indicadores, tais como os pronomes pessoais. Neste sentido, diremos que a instância do discurso é auto-referencial. O caráter de evento vincula-se, agora, à pessoa daquele que fala. O evento consiste no fato de alguém falar, de alguém se exprimir tomando a palavra. Num terceiro sentido, ainda, o discurso é evento: enquanto que os signos da linguagem só remetem a outros signos, no interior do mesmo sistema, e fazem com que a língua não possua mais mundo, como não possui tempo e subjetividade, o discurso é sempre discurso a respeito de algo: refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar. O evento, nesse terceiro sentido, é a vinda à linguagem de um mundo mediante o discurso. Enfim, ao passo que a língua não é senão a condição prévia da comunicação, à qual ela fornece seus códigos, é no discurso que todas as mensagens são trocadas. Neste sentido, só o discurso possui, não somente um mundo, mas o outro, outra pessoa, um interlocutor ao qual se dirige. Neste último sentido, o evento é o fenômeno temporal da troca, o estabelecimento do diálogo, que pode travar-se, prolongar-se ou interromper-se.

Todos esses traços, tomados conjuntamente, constituem o discurso em evento. É interessante notar como eles só aparecem no movimento de efetuação da língua em discurso, na atualização de nossa competência lingüística em *performance*.

Todavia, ao enfatizar, assim, o caráter de evento do discurso, só revelamos um dos dois pólos do par constitutivo do discurso. Precisamos agora elucidar o segundo pólo: o da significação. Porque é da tensão entre esses dois pólos que sur-

gem a produção do discurso como obra, a dialética da fala e da escrita, e todos os outros traços do texto que enriquecerão a noção de distanciamento.

Para introduzir essa dialética do evento e do sentido, proponho que se diga que, se todo discurso é efetuado como evento, todo discurso é compreendido como significação.

O que pretendemos compreender não é o evento, na medida em que é fugidio, mas sua significação que permanece. Este ponto exige a máxima clarificação: na realidade, poderia parecer que estamos dando um passo para trás, da lingüística do discurso à da língua. Não é nada disso. É na lingüística do discurso que o evento e o sentido se articulam um sobre o outro. Esta articulação é o núcleo de todo o problema hermenêutico. Assim como a língua, ao articular-se sobre o discurso, ultrapassa-se como sistema e realiza-se como evento, da mesma forma, ao ingressar no processo da compreensão, o discurso se ultrapassa, enquanto evento, na significação. Essa ultrapassagem do evento na significação é típica do discurso enquanto tal. Revela a intencionalidade mesma da linguagem, a relação, nela, do noema com a noese. Se a linguagem é um *meinen*, uma visada significante, é precisamente em virtude dessa ultrapassagem do evento na significação.

Por conseguinte, o primeiro distanciamento é o distanciamento do dizer no dito.

Mas o que é dito? Para elucidar de modo mais completo esse problema, a hermenêutica deve recorrer não somente à lingüística — mesmo compreendida no sentido de lingüística do discurso, por oposição à lingüística da língua, como fizemos até aqui —, mas também à teoria do *Speech-Act*, como pode ser encontrada em Austin¹ e em Searle².

O ato de discurso, segundo esses autores, é constituído por uma hierarquia de atos subordinados, distribuídos em três níveis:

- nível do ato locucionário ou proposicional: ato de dizer;
- nível do ato (ou da força) ilocucionário: aquilo que fazemos ao dizer;

1. J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford, 1962. (Trad. fr.: *Quand dire, c'est faire*, Paris, 1970.)

2. J. R. Searle, *Speech-act, an essay in the philosophy of language*, Cambridge, 1969.

nível do ato perlocucionário: aquilo que fazemos *pelo fato de falar*.

Se eu digo a alguém para fechar a porta, faço três coisas: a) re-firo o predicado de ação (fechar) a dois argumentos (alguém e a porta): é o ato de dizer; b) mas eu digo essa coisa a alguém com a força de uma ordem, e não de uma constatação, de um desejo ou de uma promessa: é o ato ilocucionário; c) enfim, posso provocar certos efeitos, tais como o medo, pelo fato de dar uma ordem a alguém; esses efeitos fazem do discurso uma espécie de estímulo que produz certos resultados: é o ato perlocucionário.

Quais as implicações dessas distinções para nosso problema da exteriorização intencional pela qual o evento se ultrapassa na significação?

O ato locucionário se exterioriza nas frases enquanto proposição. Com efeito, é enquanto tal proposição que a frase pode ser identificada e reidentificada como sendo a *mesma* frase. Uma frase se apresenta, assim, como uma enunciação (*Aus-sage*), suscetível de ser transferida a outras, com este ou aquele sentido. O que aqui é identificado, é a própria estrutura prediativa, como deixa entrever o exemplo supracitado. Assim, uma frase de ação deixa-se identificar por seu predicado específico (tal ação) e por seus dois argumentos (o agente e o paciente). Mas o ato ilocucionário também pode ser exteriorizado graças aos paradigmas gramaticais (os modos: indicativo, imperativo etc.) e aos outros procedimentos que "marcam" a força ilocucionária de uma frase e, dessa forma, permitem identificá-la e reidentificá-la. É verdade que, no discurso oral, a força ilocucionária se faz identificar pela mímica e pelos gestos, tanto quanto por traços propriamente lingüísticos, e que, no primeiro discurso, são os aspectos menos articulados, os que chamamos de prosódia, que fornecem os indícios mais probantes. Não obstante, as marcas propriamente sintáticas constituem um sistema de inscrição que torna possível, por princípio, a fixação, pela escrita, dessas marcas da força ilocucionária.

Precisamos reconhecer, no entanto, que o ato perlocucionário constitui o aspecto menos inscritível do discurso, e caracteriza, preferencialmente, o discurso oral. Mas a ação perlocucionária é justamente aquilo que, no discurso, é o menos discurso. É o discurso enquanto estímulo. Neste caso, o discurso age, não pela trucagem

do reconhecimento, por meu interlocutor, de minha intenção, mas, de certa forma, de um modo energético, por influência direta sobre as emoções e as disposições afetivas do interlocutor. Assim, o ato proposicional, a força ilocucionária e a ação perlocucionária tornam-se aptos, numa ordem decrescente, à exteriorização intencional que torna possível a inscrição pela escrita.

Por isso torna-se necessário entender por significação do ato de discurso, ou por *noema* do dizer, não somente o correlato da frase, no sentido estrito do ato proposicional, mas também o da força ilocucionária e, mesmo, o da ação perlocucionária, na medida em que esses três aspetos do ato de discurso são codificados e regulados segundo paradigmas; na medida, pois, em que podem ser identificados ou reidentificados como possuindo a mesma significação. Portanto, dou aqui ao termo *significação* uma acepção bastante ampla, recobrando todos os aspetos e todos os níveis da exteriorização *intencional* que torna possível, por sua vez, a exteriorização do discurso na obra e nos escritos.

B) O discurso como obra

Proponho três traços distintivos da noção de obra. Em primeiro lugar, uma obra é uma sequência mais longa que a frase, e que suscita um problema novo de compreensão, relativo à totalidade finita e fechada constituída pela obra enquanto tal. Em seguida, a obra é submetida a uma forma de codificação que se aplica à própria composição e faz com que o discurso seja um relato, um poema, um ensaio etc. É essa codificação que é conhecida pelo nome de gênero literário. Em outros termos, compete a uma obra situar-se dentro de um gênero literário. Enfim, uma obra recebe uma configuração única, que a assimila a um indivíduo e que se chama de estilo.

Composição, pertença a um gênero, estilo individual caracterizam o discurso como obra. A própria palavra obra revela a natureza dessas novas categorias: são categorias da produção e do trabalho. Impor uma forma à matéria, submeter a produção a gêneros, enfim, produzir um indivíduo, eis outras tantas maneiras de considerar a linguagem como um material a ser trabalhado e a ser formado. Dessa forma, o discurso se torna o objeto de uma *praxis*

e de uma *techné*. A este respeito, não há oposição radical entre o trabalho do espírito e o trabalho manual. A este propósito, podemos evocar o que diz Aristóteles da prática e da produção: "Toda prática e toda produção referem-se ao individual: de fato, não é o homem que o médico cura, a não ser por acidente, mas Cális ou Sócrates, ou qualquer outro indivíduo assim designado e que seja, ao mesmo tempo, homem" (*Metafísica A*, 981 a, a 15). No mesmo sentido, G. G. Granger escreve em seu *Ensaio de uma filosofia do estilo*: "A prática é a atividade considerada com seu contexto complexo e, especialmente, com as condições sociais que lhe dão significação num mundo efetivamente vivido"¹. O trabalho é, assim, uma das estruturas da prática, senão sua estrutura principal: é "a atividade prática objetivando-se em obras" (p. 6).

Da mesma maneira, a obra literária é o resultado de um trabalho que organiza a linguagem. Ao trabalhar o discurso, o homem opera a determinação prática de uma categoria de indivíduos: as obras de discurso. É aqui que a noção de significação recebe uma especificação nova de ser transferida para a escala da obra individual. Por isso há um problema de interpretação das obras, irreduzível à simples inteligência das frases isoladamente. O fato de estilo ressalta a escala do fenômeno da obra como significante, globalmente enquanto obra. Assim, o problema da literatura vem inscrever-se no interior de uma estilística geral, concebida como "meditação sobre as obras humanas" (p. 11) e especificada pela noção de trabalho, de que ela busca as condições de possibilidade: "Procurar as mais gerais condições da inserção das estruturas numa prática individual, esta seria a tarefa de uma estilística" (p. 2).

À luz desses princípios, o que ocorre com os traços do discurso enumerados no início desse estudo?

Estamos lembrados do paradoxo inicial do evento e do sentido: o discurso, dizíamos, é efetuado como evento, mas compreendido como sentido. Como a noção de obra pode situar-se com referência a esse paradoxo? Ao introduzir na dimensão do discurso categorias próprias à ordem da produção e do trabalho, a noção de obra aparece como uma mediação prática entre a irracionalidade do evento e a racionalidade do sentido. O evento é a própria estilização, mas essa estilização está em relação dialética

com uma situação concreta complexa apresentando tendências, conflitos. A estilização surge no seio de uma experiência já estruturada, mas comportando aberturas, possibilidades de jogo, indeterminações. Apreender uma obra como evento é captar a relação entre a situação e o projeto no processo de reestruturação.

A obra de estilização toma a forma singular de um acordo entre uma situação anterior que, de repente, aparece desfeita, não resolvida, aberta, e uma conduta ou uma estratégia que reorganiza os resíduos deixados pela estruturação anterior. Ao mesmo tempo, o paradoxo do evento fugidio e do sentido identificável e repetível, que está no ponto de partida de nossa meditação sobre o distanciamento no discurso, encontra na noção de obra uma notável mediação. A noção de estilo acumula os dois caracteres do evento e do sentido. O estilo, como vimos, surge temporalmente como um indivíduo único e, a este título, diz respeito ao momento irracional do *parti pris*, mas sua inscrição no material da linguagem confere-lhe a aparência de uma idéia sensível, de um universal concreto, como diz W. K. Wimsatt, em *The verbal icon*¹. O estilo é a promoção de um *parti pris* legível numa obra que, por sua singularidade, ilustra e enaltece o caráter acidental do discurso. Mas este acontecimento não deve ser procurado alhures, mas na forma mesma da obra. Se o indivíduo é inapreensível teoricamente, pode ser reconhecido como a singularidade de um processo, de uma construção, em resposta a uma situação determinada.

Quanto à noção de sujeito de discurso, recebe um estatuto novo quando o discurso se torna uma obra. A noção de estilo permite um novo enfoque da questão do sujeito da obra literária. A chave encontra-se do lado das categorias da produção do trabalho. A este respeito, o modelo do artesão é particularmente instrutivo (a estampilha do móvel no século XVIII, a assinatura do artista, etc.). Com efeito, a noção de autor, que aqui vem qualificar a de sujeito falante, aparece como o correlato da individualidade da obra. A demonstração mais surpreendente deste fato é fornecida pelo exemplo menos literário possível, o estilo da construção do objeto matemático, tal como Granger a expõe na pri-

1. G. G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, 1968, p. 6.

1. W. K. Wimsatt, *The verbal icon, studies in the meaning of poetry*, Kentucky, 1954.

meira parte de seu *Ensaio de uma filosofia do estilo*. Até mesmo a construção de um modelo abstrato dos fenômenos, a partir do momento em que é uma atividade prática imanente a um processo de estruturação, traz um nome próprio. Tal modo de estruturação aparece necessariamente como escolhido, de preferência a outro. Porque o estilo é um trabalho que individua, vale dizer, que produz o individual, também designa, retroativamente, seu autor. Assim, o termo autor pertence à estilística. Autor diz mais que locutor: é o artesão em obra de linguagem. Ao mesmo tempo, porém, a categoria do autor é uma categoria da interpretação, no sentido em que é contemporânea da significação da obra como um todo. A configuração singular da obra e a configuração singular do autor são estritamente correlativas. O homem se individua produzindo obras individuais. A assinatura é a marca dessa relação.

Todavia, a mais importante consequência da introdução da categoria de obra deve-se à noção mesma de composição. Realmente, a obra de discurso apresenta caracteres de organização e de estrutura que nos permitem estender ao próprio discurso os métodos estruturais que, inicialmente, foram aplicados com êxito nas entidades da linguagem mais curtas que a frase, em fonologia e em semântica. A objetivação do discurso na obra e o caráter estrutural da composição, a que se acrescentará o distanciamento pela escrita, leva-nos a questionar por completo a oposição recebida de Dilthey entre "compreender" e "explicar".

Uma nova época da hermenêutica está aberta para o sucesso da análise estrutural. Doravante, a explicação é o caminho obrigatório da compreensão. Isto não quer dizer — é preciso esclarecê-lo desde agora — que a explicação possa, em contrapartida, eliminar a compreensão. A objetivação do discurso, numa obra estruturada, não suprime o traço fundamental e primeiro do discurso, a saber, que o é constituído por um conjunto de frases onde alguém diz algo a alguém a propósito de alguma coisa. A hermenêutica, como vimos, permanece a arte de discernir o discurso na obra. Mas este discurso não se dá alhures: ele se verifica nas estruturas da obra e por elas. Consequentemente, a interpretação é a réplica desse distanciamento fundamental constituído pela objetivação do homem em suas obras de discurso, comparáveis à sua objetivação nos produtos de seu trabalho e de sua arte.

C) A relação entre a fala e a escrita

O que ocorre com o discurso quando ele passa da fala à escrita? À primeira vista, a escrita parece introduzir apenas um fator puramente exterior e material: a fixação, que coloca o evento do discurso ao abrigo da destruição. Na realidade, a fixação não passa da aparência externa de um problema singularmente mais importante concernindo a todas as propriedades do discurso que enumeramos anteriormente. Em primeiro lugar, a escrita torna o texto autônomo relativamente à intenção do autor. O que o texto significa, não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer. Significação verbal, vale dizer, textual, e significação mental, ou seja, psicológica, são doravante destinos diferentes.

Essa primeira modalidade de autonomia encoraja-nos a reconhecer na *Verfremdung* uma significação positiva que não se reduz à nuance de degradação que Gadamer pretende atribuir-lhe. Em contrapartida, nessa autonomia do texto já está contida a possibilidade de aquilo que Gadamer chama de a "coisa" do texto ser subtraída ao horizonte intencional finido de seu autor. Em outras palavras, graças à escrita, o "mundo" do texto pode fazer explodir o mundo do autor.

Contudo, o que é verdadeiro das condições psicológicas, também o é das condições sociológicas da produção do texto. É essencial a uma obra literária, a uma obra de arte em geral, que ela transcenda suas próprias condições psicossociológicas de produção e que se abra, assim, a uma sequência ilimitada de leituras, elas mesmas situadas em contextos sócio-culturais diferentes. Em suma, o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico quanto do psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa nova situação: é o que justamente faz o ato de ler.

Essa libertação em relação ao autor possui seu equivalente por parte daquele que recebe o texto. Diferentemente da situação dialogal, onde o *vis-à-vis* é determinado pela situação mesma do discurso, o discurso escrito suscita para si um público que, virtualmente, se estende a todo aquele que sabe ler. A escrita encontra, aqui, seu mais notável efeito: a libertação da coisa escrita relativamente à condição dialogal do discurso. O resultado é que a relação entre escrever e ler não é mais um caso particular da relação entre falar e ouvir.

Essa autonomia do texto tem uma primeira consequência hermenêutica importante: o distanciamento não é o produto da metodologia e, a este título, algo de acrescentado e de parasitário. Ele é constitutivo do fenômeno do texto como escrita; ao mesmo tempo, também é a condição da interpretação; a *Verfremdung* não é somente aquilo que a compreensão deve vencer, mas também aquilo que a condiciona. Estamos, assim, em condições de descobrir, entre *objetivação* e *interpretação*, uma relação muito menos dicotômica e, por conseguinte, muito mais complementar que a que havia sido instituída pela tradição romântica. A passagem da fala à escrita afeta o discurso de vários modos; de uma maneira especial, o funcionamento da referência fica alterado quando não nos é mais possível mostrar a coisa de que falamos como pertencendo à situação comum aos interlocutores do diálogo. Mas reservamos uma análise distinta para esse problema, intitulada de "mundo do texto".

D) O mundo do texto

O traço que colocamos sob este título vai levar-nos ao mesmo tempo a ultrapassar as posições da hermenêutica romântica, que ainda são as de Dilthey, mas também às antípodas do estruturalismo, que recusa, aqui, como o simples contrário do romantismo.

Estamos lembrados de que a hermenêutica romântica enfatizava a expressão da genialidade. Igualar-se a essa genialidade, tornar-se contemporâneo dela, era a tarefa da hermenêutica. Dilthey, próximo ainda, neste sentido, da hermenêutica romântica, fundava seu conceito de interpretação sobre o de "compreensão", vale dizer, sobre a captação de uma vida estranha exprimindo-se através das objetivações da escrita. Donde o caráter historicizante e psicologizante da hermenêutica romântica e diltheyniana. Esta via não nos é mais acessível, a partir do momento em que levamos a sério o distanciamento, pela escrita, e a objetivação, pela estrutura da obra. Significaria isto, porém, que ao renunciar a apreender a alma de um autor, limitamo-nos a reconstituir a estrutura de uma obra?

A resposta a essa questão afasta-nos tanto do estruturalismo quanto do romantismo. A tarefa hermenêutica fundamental escapa à alternativa da genialidade ou da estrutura. Vinculo-a à noção do "mundo do texto".

Essa noção prolonga o que acima chamamos de a referência ou denotação do discurso: em toda proposição podemos distinguir, com Frege, seu *sentido* e sua *referência*¹. Seu sentido é o objeto real que visa; este sentido é puramente imanente ao discurso. Sua referência é seu valor de verdade, sua pretensão de atingir a realidade. Por esse caráter, o discurso se opõe à língua, que não possui relação com a realidade, as palavras remetendo a outras palavras na ronda infindável do dicionário. Somente o discurso, dizíamos, visa às coisas, aplica-se à realidade, exprime o mundo.

A questão nova que se coloca é a seguinte: o que ocorre com a referência quando o discurso se torna texto? É aqui que a escrita, mas, sobretudo, a estrutura da obra, alteram a referência, a ponto de torná-la inteiramente problemática. No discurso oral, o problema se resolve, enfim, na função ostensiva do discurso. Em outros termos, a referência se resolve no poder de mostrar uma realidade comum aos interlocutores; ou, se não podemos mostrar a coisa de que falamos, pelo menos podemos situá-la relativamente à única rede espaço-temporal à qual também pertencem os interlocutores. Finalmente, é o "aqui" e o "agora", determinados pela situação do discurso, que conferem a referência última a todo discurso. Com a escrita, as coisas já começam a mudar. Não há mais, com efeito, situação comum ao escritor e ao leitor. Ao mesmo tempo, as condições concretas do ato de mostrar não existem mais. Sem dúvida, é essa abolição do caráter mostrativo ou ostensivo da referência que torna possível o fenômeno que denominamos de "literatura", onde toda referência à realidade dada pode ser abolida. Contudo, é essencialmente com o aparecimento de certos gêneros literários, geralmente ligados à escrita, mas não necessariamente tributários desta, que essa abolição da referência ao mundo dado é levada até suas mais extremas condições. Este é, me parece, o papel da maior parte de nossa literatura: destruir o mundo. Isto é uma verdade da literatura de ficção — conto, mito, romance, teatro —, bem como

1. G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. fr., Paris, 1971, pp. 102s.

de toda literatura denominada de poética, onde a linguagem parece glorificada em si mesma, em detrimento da função referencial do discurso ordinário.

No entanto, não há discurso de tal forma fictício que não vá ao encontro da realidade, embora em outro nível, mais fundamental que aquele que atinge o discurso descritivo, constataativo, didático, que chamamos de linguagem ordinária. Minha tese consiste em dizer que a abolição de uma referência de primeiro nível, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja liberada uma referência de segundo nível, que atinge o mundo, não mais somente no plano dos objetos manipuláveis, mas no plano que Husserl designava pela expressão de *Lebenswelt*, e Heidegger pela de "ser-no-mundo".

É essa dimensão referencial absolutamente original da obra de ficção e de poesia que, a meu ver, coloca o problema hermenêutico mais fundamental. Se não podemos definir a hermenêutica pela procura de um outro e de suas intenções psicológicas que se dissimulam por *detrás* do texto; e se não pretendemos reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas, o que permanece para ser interpretado? Responderei: interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado *diante* do texto.

Vamos ao encontro, aqui, de uma sugestão de Heidegger dizendo respeito à noção de *Verstehen*. Estamos lembrados de que, em *Sein und Zeit*, a teoria da "compreensão" não está mais vinculada à compreensão de outrem, mas torna-se uma estrutura do ser-no-mundo. Mais precisamente, é uma estrutura cujo exame vem após ao da *Befindlichkeit*; o momento do "compreender" responde dialeticamente ao ser em situação, como sendo a projeção dos possíveis mais adequados ao cerne mesmo das situações onde nos encontramos. Dessa análise, retenho a idéia de "projeção dos possíveis mais próximos" para aplicá-la à teoria do texto. De fato, o que deve ser interpretado, num texto, é uma *proposição de mundo*, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios. É o que chamo de o mundo do texto, o mundo próprio a este texto único.

O mundo do texto de que falamos não é, pois, o da linguagem quotidiana. Neste sentido; ele constitui uma nova espécie de distanciamento que se poderia dizer entre o real e si mesmo. Trata-se do distanciamento que a ficção introduz em nossa apreensão do

real. Como vimos, um relato, um conto ou um poema não existem sem referente. Mas esse referente estabelece uma ruptura com o da linguagem quotidiana. Pela ficção, pela poesia, abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo na realidade quotidiana. Ficção e poesia visam ao ser, mas não mais sob o modo do ser-dado, mas sob a maneira do poder-ser. Sendo assim, a realidade quotidiana se metamorfoseia em favor daquilo que poderíamos chamar de variações imaginativas que a literatura opera sobre o real.

Conforme já mostrei em outra obra, tomando o exemplo da linguagem metafórica¹, a ficção é o caminho privilegiado da descrição da realidade, e a linguagem poética é aquela que, por excelência, opera o que Aristóteles, refletindo sobre a tragédia, chamava de a *mimesis* da realidade. A tragédia, com efeito, só imita a realidade, porque a recria através de um *mythos*, de uma "fábula", que atinge sua mais profunda essência.

É este o terceiro tipo de *distanciamento* que a experiência hermenêutica deve incorporar.

E) Compreender-se diante da obra

Gostaria de considerar uma quarta e última dimensão da noção de texto. Anunciava-a na introdução dizendo que o texto é a mediação pela qual nos compreendemos a nós mesmos. Este quarto tema marca a entrada em cena da subjetividade do leitor. Prolonga esse caráter fundamental de todo discurso de ser dirigido a alguém. Todavia, diferentemente do diálogo, esse *vis-à-vis* não é dado na situação de discurso. Ousaria mesmo dizer que ele é criado, instaurado, instituído pela própria obra. Uma obra se dá a seus leitores e cria, assim, para si, seu próprio *vis-à-vis* subjetivo.

Dir-se-á que tal problema já é bem conhecido da hermenêutica mais tradicional: é o problema da apropriação (*Aneignung*) ou da aplicação (*Anwendung*) do texto à situação presente do locutor. É de dessa forma que também o compreendo. Gostaria, no entanto, de ressaltar o quanto esse tema fica transformado quando o introduzimos *depois* dos precedentes.

1. P. Ricoeur, "La métaphore et le problème central de l'herméneutique", *Revue Philosophique de Louvain*, 70, 1972, pp. 93-112.

SEGUNDA PARTE

Ciência e ideologia

1. INTRODUÇÃO

Gostaria de começar este estudo sobre "Ciência e Ideologia" relembando um texto de Aristóteles, no prólogo à sua *Ética a Nicômaco*. Diz ele: "Teremos desempenhado satisfatoriamente nossa tarefa de fornecermos os esclarecimentos sobre a natureza do assunto que tratamos. Porque, na realidade, não devemos procurar o mesmo rigor em todas as discussões indiferentemente, como também não podemos exigir isso nas produções das artes. As coisas belas e as coisas justas que constituem o objeto da política dão margem a tais divergências, a tais incertezas, a ponto de termos acreditado que elas existiam somente por convenção, e não por natureza... Portanto, devemos nos contentar, ao tratar de assuntos semelhantes e ao partir de princípios semelhantes, em mostrar a verdade de um modo grosseiro e aproximado... Por conseguinte, é no mesmo espírito que deverão ser acolhidas as diversas visões que emitimos, pois é próprio do homem culto não procurar o rigor para cada tipo de coisa senão na medida em que o permite a natureza do assunto... Desta forma, num domínio determinado, julga bem aquele que recebeu uma educação apropriada; ao passo que, numa matéria excluindo toda especialização, o bom juiz é aquele que recebeu uma cultura geral".

Por que citei esse texto? Não foi pela comodidade da epígrafe ou do exórdio, mas por uma questão de disciplina do raciocínio.

Com efeito, o que pretendo mostrar é que o fenômeno da ideologia é susceptível de receber uma apreciação relativamente positiva, caso mantenhamos a tese propriamente aristotélica da pluralidade dos níveis de cientificidade. O texto de Aristóteles nos diz várias coisas:

- que a política diz respeito a coisas variáveis e instáveis;
- que os raciocínios possuem, aqui, por ponto de partida, fatos geralmente, mas nem sempre, verdadeiros;
- que devemos, por conseguinte, contentar-nos em mostrar a verdade de modo grosseiro e aproximado (ou, segundo outra tradução, "de modo global e esquemático");
- finalmente, que isso é assim, porque o problema é de natureza prática.

Esse texto tem valor de advertência no limiar de nossa *enquête*. Na realidade, ele pode precaver-nos contra múltiplas armadilhas a que o tema da ideologia pode nos lançar (tema este, diga-se de passagem, que não escolhi espontaneamente, mas que aceitei como um desafio). Acabo de falar de múltiplas armadilhas. Elas são de dois tipos, e sua identificação introduzirá as duas primeiras partes propriamente críticas de meu estudo.

O que antes de tudo está em questão é a definição inicial do fenômeno. E aqui, já estamos diante de várias armadilhas. A primeira consiste em aceitarmos como evidente uma análise em termos de classes sociais. Isso nos parece hoje natural, tão forte é a marca do marxismo sobre o problema da ideologia, muito embora tenha sido Napoleão quem, pela primeira vez, fez desse termo uma arma de combate (o que, como veremos, talvez não deva ser definitivamente esquecido). Aceitar a análise, no ponto de partida, em termos de classes sociais, é fechar-se ao mesmo tempo numa polêmica estéril pró ou contra o marxismo. Ora, aquilo de que precisamos, em nossos dias, é de um pensamento livre com referência a toda operação de intimidação exercida por alguns, de um pensamento que tivesse a audácia e a capacidade de *cruzar* Marx, sem segui-lo nem tampouco combatê-lo. Creio que foi Merleau-Ponty quem falou de um pensamento a-marxista. Também é isso que procuro praticar.

Todavia, para evitar essa primeira armadilha, devemos evitar uma segunda, que consiste em definir, inicialmente, a ideologia por sua função de justificação, não somente dos interesses de uma classe, mas de uma classe dominante. A meu ver, precisamos escapar ao fascínio exercido pelo problema da dominação, para considerarmos um problema mais amplo, o da integração social, de que a dominação é uma dimensão, e não a condição única e essencial. Ora, se tomamos como adquirido o fato de a ideologia ser uma função da dominação, é porque admitimos também, sem crítica, o de a ideologia ser um fenômeno essencialmente negativo, primo do erro e da mentira, irmão da ilusão. Na literatura contemporânea sobre o assunto, nem mesmo se submete mais ao exame a idéia que já se tornou natural de que a ideologia é uma representação falsa cuja função é dissimular a pertença dos indivíduos, professada por um indivíduo ou por um grupo, e de que estes têm interesse em não reconhecer o fato. Por conseguinte, se não quisermos eliminar essa problemática da distorção interessada e inconsciente, nem tampouco mantê-la como uma aquisição, precisamos desatar o elo entre teoria da ideologia e estratégia da suspeita, deixando para mostrar, pela descrição e pela análise, por que o fenômeno da ideologia recorre à réplica da suspeita.

Este primeiro questionamento das idéias adquiridas, incorporado à definição inicial do fenômeno, é solidário a um segundo, versando sobre o estatuto epistemológico da própria teoria das ideologias. Meu tema, ideologia e verdade, diz respeito, mais precisamente, a essa segunda linha de interrogação. Também sobre essa segunda linha uma série de armadilhas nos aguarda. Admite-se com muita facilidade que o homem da suspeita está isento da tara que ele denuncia: a ideologia é o pensamento de meu adversário; é o pensamento do *outro*. *Ele* não sabe, *eu*, porém, sei. Ora, a questão é a de saber se existe um ponto de vista sobre a ação que seja capaz de escapar à condição ideológica do conhecimento engajado na práxis. A essa pretensão acrescenta-se uma outra: não somente há um lugar não-ideológico, mas este lugar é o de uma *ciência*, semelhante à de Euclides com referência à geometria, e à de Galileu e de Newton, com referência à física e à cosmologia.

É interessante notar como essa pretensão, particularmente viva nos mais eleatas dos marxistas, é exatamente a que Aristóteles condenava entre os platônicos de seu tempo, em matéria de ética e de

política, à qual opunha o pluralismo dos métodos e o dos graus de rigor e de verdade. Ora, possuímos razões novas para justificar esse pluralismo, razões que se devem a toda a reflexão moderna sobre a condição propriamente histórica da compreensão da história. Esta simples observação, que antecipa todo um desenvolvimento, deixa pressentir que a natureza da relação entre ciência e ideologia depende tanto do sentido que possamos dar à noção de ciência nas matérias práticas e políticas quanto do que possamos dar à própria ideologia.

As duas linhas de discussão convergirão para uma questão que é, de certa forma, a questão de confiança, e que será o objeto do quarto item deste estudo. Se não há ciência capaz de arrebatarse à condição ideológica do saber prático, devemos renunciar pura e simplesmente à oposição entre ciência e ideologia?

Apesar das fortes razões que militam neste sentido, tentarei salvaguardar a oposição, mas renunciando a formulá-la nos termos de uma alternativa e de uma disjunção. Para tanto, tentarei dar um sentido mais modesto — ou seja, menos peremptório e menos pretensioso — à noção de uma crítica das ideologias, situando essa crítica no contexto de uma interpretação tendo consciência de ser historicamente situada, mas que se esforça por introduzir, tanto quanto pode, um fator de distanciamento no trabalho que não cesamos de retomar para reinterpretar nossas heranças culturais.

Eis, pois, o horizonte desse ensaio: somente a procura de uma relação intimamente dialética entre ciência e ideologia parece-me compatível com o grau de verdade ao qual nos é possível aspirar, como dizia Aristóteles, nas coisas práticas e políticas.

2. CRITÉRIOS DO FENÔMENO IDEOLÓGICO

O nível em que se situa minha tentativa de descrição do fenômeno ideológico não será, pois, de início, o de uma análise em termos de classes sociais e de classe dominante. Minha intenção é chegar ao conceito de ideologia que corresponda a essa análise, mais do que partir dela. Este será meu modo de "cruzar" o marxismo.

Procederei em três etapas*.

A) Função geral da ideologia

Meu ponto de partida é fornecido pela análise weberiana do conceito de ação social e de relação social. Para Max Weber, há ação social quando o comportamento humano é significativo para os agentes individuais e quando o comportamento de um é orientado em função do comportamento de outro. A idéia de relação social acrescenta a esse duplo fenômeno de significação de ação e de orientação mútua a idéia de uma estabilidade e de uma previsibilidade de um sistema de significações. Pois bem, é nesse nível

* Os subtítulos dessas três etapas foram dados por mim, com o objetivo de facilitar a leitura (N. do T.).

do caráter significante, mutuamente orientado e socialmente integrado da ação, que o fenômeno ideológico aparece em toda a sua originalidade. Está ligado à necessidade, para um grupo social, de conferir-se uma imagem de si mesmo, de representar-se, no sentido teatral do termo, de representar e encenar. Eis o primeiro traço de onde pretendo partir.

Por que isto ocorre? Num artigo que me impressionou bastante e me inspirou, Jacques Ellul¹ considera como primitiva, a esse respeito, a relação que uma comunidade histórica mantém com o ato fundador que a instaurou: a Declaração Americana dos Direitos, a Revolução Francesa, a Revolução Russa, etc. A ideologia é função da distância que separa a memória social de um acontecimento que, no entanto, trata-se de repetir. Seu papel não é somente o de difundir a convicção para além do círculo dos pais fundadores, para convertê-la num credo de todo o grupo, mas também o de perpetuar sua energia inicial para além do período de efervescência. É nessa distância, característica de todas as situações *post factum*, que intervêm as imagens e as interpretações. Sempre é numa interpretação que o modelo retroativamente, mediante uma representação de si mesmo, que um ato de fundação pode ser retomado e reatualizado. Talvez não haja grupo social sem essa relação indireta com seu próprio advento. É por isso que o fenômeno ideológico começa demasiado cedo: porque, com a domesticação, pela lembrança, começa o consenso, mas também se iniciam a convenção e a racionalização. Neste momento, a ideologia deixou de ser mobilizadora para tornar-se justificadora; ou antes, só continua sendo mobilizadora com a condição de ser justificadora.

Donde o segundo traço da ideologia, nesse primeiro nível: seu dinamismo. A ideologia depende daquilo que poderíamos chamar de uma teoria da motivação social. Ela é, para a práxis social, aquilo que é, para um projeto individual, um motivo — um motivo é ao mesmo tempo aquilo que justifica e que compromete. Da mesma forma, a ideologia argumenta. Ela é movida pelo desejo de demonstrar que o grupo que a professa tem razão de ser o que é. Contudo, não se deve tirar daí, de modo apressado, um argumento contra a ideologia: seu papel mediador permanece insubstituível;

1. J. Ellul, "Le rôle médiateur de l'idéologie", *Démystification et Idéologie*, Paris, Aubier, 1973, pp. 335-354.

ele se exprime da seguinte forma: a ideologia é sempre mais que um reflexo, na medida em que também é justificação e projeto. Este caráter "gerativo" da ideologia exprime-se no poder fundador de segundo grau que ela exerce com referência a empreendimentos, a instituições, que dela recebem a crença no caráter justo e necessário da ação instituída.

Mas como a ideologia consegue preservar seu dinamismo? Um terceiro traço se faz necessário: toda ideologia é simplificadora e esquemática. Ela é uma grelha, um código, para se dar uma visão de conjunto, não somente do grupo, mas da história e, em última instância, do mundo. Esse caráter "codificado" da ideologia é inerente à sua função justificadora. Sua capacidade de transformação só é preservada com a condição de que as idéias que veicula tornem-se opiniões, de que o pensamento perca rigor para aumentar sua eficácia, como se apenas a ideologia pudesse mediatizar não somente a memória dos atos fundadores, mas os próprios sistemas de pensamento. É dessa forma que tudo pode tornar-se ideológico: ética, religião, filosofia. "Essa mutação de um sistema de pensamento em sistema de crença", diz Ellul, é o fenômeno ideológico. A idealização da imagem que um grupo faz de si mesmo é apenas um corolário dessa esquematização. De fato, é através de uma imagem idealizada que um grupo se representa sua própria existência; e é essa imagem que, por contra-reação, reforça o código interpretativo. Isso pode ser visto no seguinte exemplo: desde as primeiras celebrações dos acontecimentos fundadores, aparecem os fenômenos de ritualização e de estereotipia; já nasceu um vocabulário e, com ele, uma ordem de "denominações corretas": é o reino dos ismos. A ideologia é, por excelência, o reino dos ismos: liberalismo, socialismo, etc. É possível que só haja ismos, para o próprio pensamento especulativo, por assimilação a esse nível de discurso: espiritualismo, materialismo, etc.

Esse terceiro traço permite-nos perceber o que chamarei de o caráter dóxico da ideologia: o nível epistemológico da ideologia é o da opinião, da *doxa* dos gregos. Ou, se preferirmos a terminologia freudiana, é o momento da racionalização. É por isso que ela se exprime preferencialmente por meio de máximas, de *slogans*, de fórmulas lapidárias. Também é por isso que nada é mais próximo da fórmula retórica — arte do provável e do persuasivo — que a ideologia. Essa aproximação sugere que a coesão social não pode

ser assegurada a não ser que seja ultrapassado o *optimum* dóxico que corresponde ao nível cultural médio do grupo em questão. Todavia, ainda uma vez, não devemos ser demasiadamente apressados em denunciar a fraude ou patologia: esse esquematismo, essa idealização, essa retórica, são o preço a ser pago pela eficácia social das idéias.

Com o quarto traço, começam a se precisar os caracteres negativos geralmente vinculados a uma ideologia. Entretanto, em si mesmo, esse traço não é infamante. Consiste no seguinte: o código interpretativo de uma ideologia é mais algo em que os homens habitam e pensam do que uma concepção que possam expressar.

Para utilizar outra linguagem, direi que uma ideologia é operatória, e não temática. Ela opera atrás de nós, mais do que a posuímos como um tema diante de nossos olhos. É a partir dela que pensamos, mais do que podemos pensar sobre ela. A possibilidade de dissimulação, de distorção, que se vincula, desde Marx, à idéia de imagem invertida de nossa própria posição na sociedade, procede dela. Ora, talvez seja impossível a um indivíduo e, mais ainda, a um grupo, formular tudo, tematizar tudo e propor tudo como objeto de pensamento. É essa impossibilidade — à qual voltarei detidamente, ao criticar a idéia de reflexão *total* — que faz com que a idéia seja, por natureza, uma instância não-crítica. Ora, tudo indica que a não-transparência de nossos códigos culturais seja uma condição da produção das mensagens sociais.

O quinto traço complica e agrava esse estatuto não-reflexivo e não-transparente da ideologia. Pensa na inércia, no retardo que parece caracterizar o fenômeno ideológico. Tudo indica que esse traço é o aspecto *temporal* específico da ideologia. Significa que o novo só pode ser recebido a partir do típico, também oriundo da sedimentação da experiência social. Aqui pode ser inserida a função de dissimulação. Ela se exerce sobretudo em relação a realidades efetivamente vividas pelo grupo, porém inassimiláveis pelo esquema diretriz. Todo grupo apresenta traços de ortodoxia, de intolerância à marginalidade. Talvez nenhuma sociedade radicalmente pluralista, radicalmente permissiva, seja possível. Em algum setor há algo de intolerável, a partir do qual surge a intolerância. A intolerância começa quando a novidade ameaça gravemente a possibilidade, para o grupo, de reconhecer-se, de reencontrar-se. Esse

traço parece contradizer a primeira função da ideologia, que é a de prolongar a onda de choque do ato fundador.

Mas o fato é que essa energia inicial possui uma capacidade limitada: obedece à lei de usura.

A ideologia é ao mesmo tempo efeito de usura e resistência à usura. Este paradoxo está inscrito na função inicial da ideologia que é a de perpetuar um ato fundador inicial segundo o modo da "representação". É por isso que a ideologia é ao mesmo tempo interpretação do real e obturação do possível. Toda interpretação se produz num campo limitado. Mas a ideologia opera um estreitamento do campo com referência às possibilidades de interpretação que pertencem ao *élan* inicial do evento. É neste sentido que podemos falar de enclausuramento ideológico e, até mesmo, de cegueira ideológica. Todavia, mesmo que o fenômeno se converta em patologia, conserva algo de sua função inicial. É impossível que uma tomada de consciência se efetue de outra forma que não através de um código ideológico. Assim, a ideologia fica afetada pela esquematização inelutável que a ela se vincula; ao deixar-se afetar, ela se sedimenta, enquanto mudam fatos e situações. É esse paradoxo que nos leva ao limiar da função tão enfatizada de *dissimulação*.

B) Função de dominação

Nossa análise atinge, aqui, o segundo conceito da ideologia. Parece-me que a função de dissimulação é claramente predominante quando se produz a conjunção entre a função geral de integração, analisada até agora, e a função particular de dominação, que se vincula aos aspectos hierárquicos da organização social.

Preferi situar a análise do segundo conceito de ideologia depois do precedente, a fim de chegar a ele, ao invés de partir dele. Com efeito, precisamos ter compreendido as outras funções da ideologia para entendermos a cristalização do fenômeno em face do problema da autoridade. O que a ideologia interpreta e justifica, por excelência, é a relação com as autoridades, o sistema de autoridade. Para explicar esse fenômeno, irei referir-me às ainda bem conhecidas análises de Max Weber concernentes à autoridade e à

dominação. Toda autoridade, observa, procura legitimar-se, e os sistemas políticos se distinguem segundo seu tipo de legitimação. Ora, parece que, se toda pretensão à legitimidade é correlativa a uma crença, por parte dos indivíduos, nessa legitimidade, a relação entre a pretensão emitida pela autoridade e a crença que a ela responde é essencialmente dissimétrica. Direi que há sempre mais na pretensão que vem da autoridade do que na crença que vai à autoridade. Vejo aí um fenômeno irreduzível de mais-valia, se entendemos por isso o excesso da demanda de legitimação relativamente à oferta da crença. Talvez essa mais-valia seja a verdadeira mais-valia: toda autoridade reclamando mais do que nossa crença pode carregar, no duplo sentido de trazer e de suportar. É aqui que a ideologia se afirma como o substitutivo da mais-valia e, ao mesmo tempo, como o sistema justificativo da dominação.

Esse segundo conceito de ideologia está intimamente ligado ao precedente, na medida em que o fenômeno de autoridade também é coextensivo à constituição de um grupo. O ato fundador de um grupo, que se representa ideologicamente, é político em sua essência. Como Éric Weil não se cansou de ensinar, uma comunidade histórica só se torna uma realidade política tomando-se capaz de decisão; daí surge o fenômeno da dominação. É por isso que a ideologia-dissimulação interfere em todos os outros traços da ideologia-integração, especialmente no caráter de não-transparência que se vincula à função mediadora da ideologia. Max Weber nos ensinou que não há legitimação inteiramente transparente. Sem identificar toda autoridade com a forma carismática, há uma opacidade essencial do fenômeno de autoridade: é *nele* que nós queremos, mais do que não queremos. Finalmente, nenhum fenômeno ratifica tão completamente quanto o da autoridade e da dominação o caráter de inércia da ideologia. Quanto a mim, sempre me intrigou e me preocupou aquilo que, de bom grado, chamarei de acavalamento político. Cada poder imita e repete um poder anterior: todo príncipe quer ser César, todo César quer ser Alexandre, todo Alexandre quer heilizar um déspota oriental.

Por conseguinte, é quando o papel mediador da ideologia encontra o fenômeno da dominação que o caráter de distorção e de dissimulação da ideologia passa ao primeiro plano. Contudo, na medida mesma em que a integração de um grupo jamais se reduz

por completo ao fenômeno da autoridade e da dominação, todos os traços da ideologia, que referimos a seu papel mediador, também passam para a função da dissimulação à qual, com frequência, reduzimos a ideologia.

C) Função de deformação

Chegamos ao limiar do terceiro conceito de ideologia, o conceito propriamente marxista. Gostaria de mostrar que ele ganhará um realce todo especial se o integrarmos aos dois precedentes. O que ele traz de novo? Essencialmente, a idéia de uma distorção, de uma deformação por inversão: "Se, em toda ideologia", escreve Marx, "os homens e suas relações nos aparecem situados com a cabeça para baixo, como numa *câmera obscura*, este fenômeno decorre de seus processos de vida histórica, absolutamente como a inversão dos objetos sobre a retina decorre de seu processo de vida diretamente físico". No momento, não considero o caráter metafórico da expressão, sobre o qual voltarei na segunda parte, consagrada às condições do *saber sobre* a ideologia. Interesso-me, aqui, pelo novo conteúdo descritivo. O fato decisivo é que a ideologia é definida ao mesmo tempo por seu conteúdo. Se há inversão, é por que certa produção dos homens, enquanto tal, é inversão. Esta função, para Marx, que nesse particular segue Feuerbach, é a religião, que não é um exemplo de ideologia, mas a ideologia por excelência. Com efeito, é ela que opera a inversão entre céu e terra, e que faz os homens andarem de cabeça para baixo. O que Marx tenta pensar, a partir desse modelo, é um processo geral pelo qual a atividade real, o processo de vida real, deixa de constituir a base, para ser substituído por aquilo que os homens dizem, se imaginam, se representam. A ideologia é esse menosprezo que nos faz tomar a imagem pelo real, o reflexo pelo original.

Como se pode notar, a descrição é levada a efeito pela crítica genealógica das produções que procedem do real em direção ao imaginário. Essa crítica, por sua vez, opera uma inversão da inversão. Portanto, a descrição não é inocente, mas toma como uma aquisição a redução, feita por Feuerbach, de todo o idealismo alemão e

de toda a filosofia à religião, e da religião a um reflexo invertido. Isso não quer dizer que Marx repita simplesmente Feuerbach, pois acrescenta, à redução em idéias, a redução na prática, destinada a revolucionar a base da ideologia.

Meu problema, neste nível, é o de apreender o potencial descritivo, assim elucidado por essa genealogia, que interrogaremos daqui a pouco, do ponto de vista de suas pretensões à cientificidade. Parece-me, em primeiro lugar, que a contribuição de Marx reside numa especificação do conceito de ideologia, que supõe os dois outros conceitos analisados anteriormente. Na realidade, de que forma as ilusões, fantasias e fantasmagorias poderiam ter uma eficácia histórica qualquer se a ideologia não possuísse um papel mediador incorporado ao mais elementar vínculo social, como sua constituição simbólica, no sentido dado por Mauss e Lévi-Strauss? Isso nos impede de falar de uma atividade real pré-ideológica ou não-ideológica. Ademais, nem tampouco compreenderíamos como uma representação invertida da realidade poderia servir aos interesses de uma classe dominante, se a relação entre dominação e ideologia não fosse mais primitiva que a análise em classes sociais e susceptível, eventualmente, de sobreviver-lhe. O que Marx fornece de novo destaca-se sobre esse fundo prévio de uma constituição simbólica do vínculo social em geral e da relação de autoridade em particular. E o que ele acrescenta é essa idéia de que a função justificadora da ideologia aplica-se, por privilégio, à relação de dominação oriunda da divisão em classes sociais e da luta das classes. É dessa forma que lhe somos devedores dessa temática específica do funcionamento ideológico em relação com a posição dominante de uma classe.

Todavia, atrever-me-ia a dizer que sua contribuição específica só poderá ser plenamente reconhecida se libertarmos sua análise de uma estreiteza fundamental que não pode ser corrigida a não ser que relacionemos o conceito marxista com o conceito mais englobante sobre o qual ele se destaca. A limitação fundamental do conceito marxista não se deve ao seu vínculo com a idéia de classe dominante, mas à sua definição por um conteúdo específico — a religião —, e não por sua função. Essa limitação é a herança de Feuerbach, como pode atestar a quarta tese sobre Feuerbach. Ora, a tese marxista vai muito mais longe em vigor que sua aplicação à religião, na fase do primeiro capitalismo;

aplicação essa que me parece, diga-se de passagem, perfeitamente bem fundada, mesmo que a religião constitua seu verdadeiro sentido em outra esfera da experiência e do discurso.

A tese marxista se aplica, de direito, a todo sistema de pensamento possuindo a mesma função. Foi o que perceberam claramente Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas e toda a escola de Frankfurt. Também a ciência e a tecnologia, em certa fase da história, podem funcionar como ideologias. O fato de a religião poder prestar-se a essa função, enquanto inversão das relações do céu e da terra, significa que ela não é mais religião, vale dizer, inserção da Palavra no mundo, porém, imagem invertida da vida. Sendo assim, só pode ser a ideologia denunciada por Marx. Contudo, a mesma coisa pode acontecer, e sem dúvida ocorre, com a ciência e com a tecnologia, desde que mascarem, por detrás de sua pretensão à cientificidade, sua função de justificação relativamente ao sistema militar-industrial do capitalismo avançado. (?)

É assim que a conjunção do critério marxista com os outros critérios da ideologia pode liberar o potencial crítico desse critério mesmo e, eventualmente, lançá-lo contra os usos ideológicos do marxismo, que examinarei a seguir.

Todavia, essas consequências secundárias não devem levar-nos ao esquecimento da tese fundamental que domina essa primeira parte, a saber, que a ideologia é um fenômeno insuperável da existência social, na medida em que a realidade social sempre possuiu uma constituição simbólica e comporta uma interpretação em imagens e representações do próprio vínculo social.

Ao mesmo tempo, nosso segundo problema é posto em toda a sua acuidade: qual o estatuto epistemológico do discurso sobre a ideologia? Existe um lugar não-ideológico, de onde seja possível falar cientificamente da ideologia?

3. CIÊNCIAS SOCIAIS E IDEOLOGIA

Todas as disputas atuais sobre a ideologia partem do repúdio implícito ou explícito do argumento de Aristóteles sobre o caráter grosseiro e esquemático da argumentação nas ciências que Aristóteles recobria ainda com o nome de política, e que os modernos chamaram, sucessivamente, de moral sciences, Geisteswissenschaften, ciências humanas, ciências sociais, ciências sociais críticas, para culminar na crítica das ideologias da escola de Frankfurt. Ora, o que me surpreende nas discussões contemporâneas não é somente — não é tanto — o que nelas se diz sobre a ideologia, mas a pretensão de dizê-lo de um lugar não-ideológico chamado de ciência. Por conseguinte, tudo o que se diz sobre a ideologia é comandado por aquilo que se presume ser ciência e ao qual se opõe a ideologia. No meu entender, na antítese ciência-ideologia, ambos os termos devem ser questionados. Se a ideologia perde seu papel mediador, para conservar apenas seu papel mistificador de consciência falsa, é porque foi conjugada com uma ciência definida por seu estatuto não-ideológico. Ora, será que tal ciência existe?

Na discussão, distingo duas etapas, conforme tomemos o termo ciência num sentido positivista ou não.

Começemos pelo sentido positivista. Minha tese é a de que esse sentido é o único que nos permitiria conferir à oposição ciência-ideologia um sentido claro e preciso, mas que infelizmente a ciência social, pelo menos no nível das teorias englobantes no qual

se situa a discussão, não satisfaz ao critério positivo de cientificidade. De fato, foi tornando-se positiva que a física matemática de Galileu pôde expurgar, para sempre, o *impetus* da física pré-galileana, e que a astronomia de Kepler, de Copérnico e de Newton pôde colocar um fim à carreira da astronomia ptolomaica. A teoria social global estaria na mesma relação com a ideologia caso pudesse satisfazer aos mesmos critérios adotados pelas ciências positivas. Ora, a fraqueza epistemológica da teoria social global é proporcional à força com que denuncia a ideologia. Em parte alguma, com efeito, a teoria social acede ao estatuto de cientificidade que a autorizaria a fazer uso, de modo peremptório, do termo de corte epistemológico, para estabelecer sua distância com referência à ideologia.

Ora, fazendo minhas as palavras de um jovem filósofo de Quebec, Maurice Lagueux, autor de um notável ensaio sobre "O uso abusivo da relação ciência-ideologia"¹, podemos dizer que só podem ser considerados científicos "os resultados intelectuais que, ao mesmo tempo, permitem uma explicação satisfatória de fenômenos até então ininteligíveis (no nível superficial em que, de modo vão, tentamos explicá-los) e resistem, com êxito, às tentativas de falsificação que, a seu respeito, empreendemos sistemática e rigorosamente (verificação no sentido popperiano de não-falsificação)" (p. 202). O ponto importante não está na formulação separada desses dois critérios, mas em seu funcionamento conjugado. Uma teoria pode ser poderosamente explicativa e fracamente apoiada em tentativas rigorosas de falsificação. Ora, é essa coincidência dos dois critérios que ainda faz falta, e talvez para sempre, nas teorias globais das ciências sociais. Ou possuímos teorias globais, porém não verificadas, ou então teorias parciais bastante verificadas, como em demografia e, em geral, em todos os segmentos teóricos de base matemática ou estatística, mas que, por essa razão mesma, renunciam à ambição de ser integradoras. De um modo geral, são os partidários das teorias unificadoras, pouco exigentes, de fato, em matéria de verificação e de falsificação, que denunciam com o máximo de arrogância a ideologia de seus adversários. Gostaria de tentar demonstrar algumas das armadilhas em que facilmente se pode cair.

1. M. Lagueux, "L'usage abusif du rapport science/idéologie", *Culture et langage*, Cahiers du Québec, Hartubise, Montréal, 1973, pp. 197-230.

Um argumento corrente consiste em dizer que a ideologia é um discurso de superfície que ignora suas próprias motivações reais. O argumento torna-se mais impressionante ainda quando opomos o caráter inconsciente dessas motivações reais ao caráter simplesmente consciente das motivações públicas ou oficiais. Ora, importa-nos observar que alegar o real, mesmo que seja inconsciente, não constitui, em si, uma garantia de cientificidade. A mudança de plano, do ilusório ao real, do consciente ao inconsciente, certamente possui grande poder explicativo. Mas é esse próprio poder explicativo que constitui uma verdadeira armadilha epistemológica. Com efeito, a mudança de plano confere, de imediato, uma grande satisfação de ordem intelectual levando-nos a crer que a abertura do campo inconsciente e a transferência do discurso explicativo para esse campo constituem, enquanto tais, uma operação de cientificidade.

Somos reforçados, nessa ingenuidade epistemológica, pela convicção de que, ao transferir a explicação do plano das racionalizações conscientes para o da realidade inconsciente, reduzimos o fator de subjetividade na explicação. Na realidade, se compararmos o marxismo de Althusser com a sociologia de Max Weber, veremos a explicação por motivações subjetivas dos agentes sociais substituída pela consideração de conjuntos estruturais onde a subjetividade foi eliminada. Todavia, essa eliminação da subjetividade, do lado dos agentes históricos, de forma alguma assegura que o sociólogo que faz a ciência tenha ele próprio acedido a um discurso sem sujeito. Neste ponto entra em jogo o que chamo de armadilha epistemológica. Por uma confusão semântica, que é um verdadeiro sofisma, a explicação por estruturas, e não por subjetividade, é tomada por um discurso que não seria assegurado por nenhum sujeito específico. Ao mesmo tempo, fica enfraquecida a vigilância na ordem da verificação e da falsificação. A armadilha é tanto mais temível que, em última análise, a satisfação obtida na ordem da racionalização funciona como um obstáculo e como uma máscara no que se refere à exigência de verificação. Ora, é justamente aí que a teoria denuncia como ideologia: uma racionalização constituindo anteparo ao real.

Para mascarar a fraqueza epistemológica dessa posição, diversas táticas foram empregadas. Citarei apenas duas.

Por um lado, procurou-se num reforço do aparelho formal uma compensação para a ausência das verificações empíricas. Mas este é

ainda um modo de reforçar o critério explicativo às custas do critério verificacionista. Mas ainda estaria inclinado a pensar que, relegado ao plano do formalismo, um pensamento desmistificador, como o de Marx, perde seus melhores trunfos. Sua principal censura ao pensamento econômico contemporâneo não consistiria justamente em reduzi-lo a conceber "modelos privados de toda verdadeira densidade"¹?

Por outro lado, procurou-se num reforço mútuo de várias disciplinas críticas uma compensação para as insuficiências epistemológicas de cada uma. É assim que assistimos a uma espécie de cruzamento entre teoria social das ideologias e psicanálise. Tal cruzamento toma a aparência de um quiasma onde se supõe que aquilo que se alega ser mal verificado numa disciplina é melhor verificado em outra. Esse cruzamento me parece tão interessante e decisivo, na perspectiva não-positivista que evocarei mais adiante, quanto seus efeitos são negativos com referência aos critérios de explicação e de falsificação evocados até aqui. Estaria mesmo tentado a dizer que, o que se ganha de um lado, perde-se do outro.

De fato, o preço a ser pago pelo reforço mútuo do poder explicativo das duas teorias é um enfraquecimento proporcional dos "caracteres de precisão e de decidibilidade" (*ibid.*, p. 217) na descrição dos fatos susceptíveis de decidirem entre hipóteses adversas.

Resulta, dessa primeira fase da discussão, que a teoria social está longe de possuir, para denunciar as posições consideradas ideológicas, a autoridade que possibilitou a astronomia separar-se por completo da astrologia, ou a química da alquimia.

Nem por isso a discussão fica encerrada. Na realidade, podemos objetar à argumentação anterior que ela impôs à teoria social critérios que não lhe convêm, e que ela mesma ficou prisioneira de uma concepção positivista das ciências sociais. Quanto a isso, estou de acordo, e estou pronto para procurar outros critérios de cientificidade para a teoria social, diferentes do critério de capacidade explicativa, associada à prova de falsificação. Mas então precisamos estar bem conscientes daquilo que fazemos. Porque o abandono dos critérios positivistas acarreta, *ipso facto*, o abandono de uma concepção puramente disjuntiva das relações entre ciência e ideologia. Não podemos abandonar o modelo positivista da ciência

1. M. Laguerre, *op. cit.*, p. 219.

para conferir um sentido aceitável à idéia de teoria social e, ao mesmo tempo, conservar o benefício desse modelo para instituir entre a ciência e a ideologia um verdadeiro corte epistemológico. Infelizmente, é o que ocorre com muita frequência nos discursos contemporâneos sobre a ideologia.

► Exploremos, pois, esta segunda via, reservando para a terceira parte a questão de saber que novo tipo de relação pode ser descoberto entre ciência e ideologia, desde que ultrapassemos os critérios positivistas da teoria social:

A segunda acepção que podemos dar ao termo ciência, em sua relação com a ideologia, é uma acepção crítica. Essa denominação está em conformidade com a exigência dos hegelianos de esquerda que, ao modificar o termo kantiano de crítica, exigiram uma crítica verdadeiramente crítica. E Marx, mesmo na fase que se diz hoje situada depois do corte epistemológico dos anos 47, não hesita em dar a *O capital* o seguinte subtítulo: "Crítica da economia política".

A questão que se coloca, então, é a seguinte: será que a teoria social, concebida como crítica, pode aceder a um estatuto inteiramente não-ideológico, segundo seus próprios critérios da ideologia?

Vejo três dificuldades. Deter-me-ei especialmente na terceira, porque de sua solução depende a possibilidade de se conferir um estatuto aceitável à dialética ciência-ideologia.

A primeira dificuldade que percebo é a seguinte: ao conferir à crítica o estatuto de uma ciência combatente, como podemos evitar relegá-la aos fenômenos quase patológicos denunciados no adversário? Quando falo de ciência combatente, penso sobretudo na interpretação leninista do marxismo, retomada com vigor por Althusser em seu ensaio sobre "Lenine e a Filosofia". Nele, Althusser defende duas teses complementares. Por um lado, afirma que o marxismo representa a terceira grande ruptura radical na história do pensamento, tendo sido a primeira o nascimento da geometria com Euclides e a segunda o da física matemática com Galileu. Da mesma maneira, Marx inaugura o recorte de um novo continente chamado de História. Certo, muito embora a História como saber e saber de si tenha outros ancestrais.

Mas não é isso que constitui problema. A dificuldade está na pretensão simultânea de traçar o que Lenine chamava de a linha

do partido entre essa ciência e a ciência burguesa e, assim, de conceber uma ciência partidária, no sentido forte do termo. Aí reside o perigo de a ciência marxista transformar-se em ideologia segundo seus próprios critérios. A este respeito, o destino posterior do marxismo verifica os mais sombrios temores. Assim, a análise em classes sociais — para tomarmos apenas um exemplo, especialmente a tese segundo a qual, fundamentalmente, só há duas classes —, depois de ter sido uma hipótese de trabalho extremamente fecunda, torna-se um dogma que nos impede de ver com um olhar novo as novas estratificações sociais das sociedades industriais avançadas ou as formações de classes, num sentido novo do termo, nas sociedades socialistas. E isso, sem falarmos dos fenômenos nacionalistas que dificilmente se prestam a uma análise em termos de classes sociais.

Mais grave que essa cegueira ao real, a oficialização da doutrina pelo partido provoca outro fenômeno terrível de ideologização: assim como a religião é acusada de ter justificado o poder da classe dominante, da mesma forma o marxismo funciona como sistema de justificação do poder do partido enquanto vanguarda da classe operária, e do poder do grupo dirigente no interior do partido. Essa função justificadora em relação ao poder de um grupo dominante explica o fato de a esclerose do marxismo fornecer o mais surpreendente exemplo de ideologia nos tempos modernos. O paradoxo é que o marxismo, depois de Marx, é o mais extraordinário exemplo de seu próprio conceito de ideologia enquanto expressão mantida da relação com o real e enquanto ocultamento dessa relação. É neste momento preciso que talvez seja importante lembrar que foi Napoleão quem fez dos termos prestigiosos de ideologia e de ideólogo termos de polêmica e de irrisão.

Essas observações severas não significam que o marxismo seja falso. Pelo contrário, significam que sua função crítica só pode ser liberada e manifestada se o uso da obra de Marx for inteiramente dissociado do exercício de um poder, de uma autoridade e dos juízos de ortodoxia; se suas análises forem submetidas à prova de uma aplicação direta à economia moderna, como o foram, por Marx, à economia da metade do século passado; enfim, se o marxismo converter-se num instrumento de trabalho entre outros; em suma, se *O capital* de Marx for ao encontro do *Zaratustra* de Nietzsche, que o considerava “um livro para ninguém e para cada um”.

A segunda dificuldade diz respeito aos obstáculos que se opõem à explicação em termos não-ideológicos da formação das ideologias.

Como veremos, minhas observações recobrem as de Jacques Taminiaux embora eu não chegue, com ele, a situar Marx na linhagem da ontoteologia. Pelo fato de as palavras origem, fim e sujeito possuírem tal polissemia e de receberem significações contextuais de tal forma distintas, hesito em operar tais assimilações. Insistirei, antes, segundo uma observação anterior deixada em suspenso, no papel mediador exercido pelos conceitos hegelianos e feuerbachianos na conceitualização marxista. Sem dúvida, Marx acrescenta algo à crítica feuerbachiana, mas permanece em sua fluidez quando fala de ideologia. Em primeiro lugar, é preciso ter concebido toda a filosofia alemã como um comentário da religião, e esta como uma inversão da relação entre o céu e a terra, para que a crítica possa, por sua vez, apresentar-se como uma inversão da inversão.

Ora, é surpreendente como Marx tem a maior dificuldade para pensar essa relação de outra forma que não em metáforas: metáfora da inversão da imagem retiniana, metáfora da cabeça e dos pés, do solo e do céu, metáfora do reflexo e do eco, metáfora da sublimação no sentido químico do termo, vale dizer, da volatilização de um corpo sólido num resíduo etéreo, metáfora da fixação nas nuvens... Como observou Sarah Kofman num ensaio influenciado por Derrida¹, essas metáforas permanecem presas a um feixe de imagens especulares e a um sistema de oposições: teoria-prática, real-imaginário, luz-obscuridade, que atestam a pertença metafísica do conceito de ideologia enquanto inversão de uma inversão.

Poderemos dizer que, depois do corte epistemológico, a ideologia não será mais pensada ideologicamente? O texto de *O capital* sobre o fetichismo da mercadoria não deixa nenhuma esperança quanto a isso. A forma fantasmagórica que a relação de valor dos produtos do trabalho reveste, ao tornar-se mercadoria, permanece um enigma que, longe de explicar a ilusão religiosa, apóia-se nela, pelo menos sob sua forma analógica. Finalmente, a religião — forma mãe da ideologia — fornece mais que a analogia, permanecendo o “segredo” da própria mercadoria. No dizer de Sarah Kofman, o fetiche da mercadoria não é “o reflexo das relações reais, mas o de

1. S. Kofman, *Camera obscura. Del l'idéologie*, Paris, Editions Galilée, 1973.

um mundo já transformado, encantado. Reflexo de reflexo, fantasia de fantasia"¹. Esse fracasso em pensar não metaforicamente a produção de ilusão apresenta como que pelo avesso — encontramos nas inversões de inversão! — a dificuldade tão enfatizada por Aristóteles de se pensar a participação em Platão. Ele dizia que esta não passa de metáfora e de discurso vazio. Aqui, a participação funciona como o inverso, não da idéia à sua sombra, mas da coisa a seu reflexo. A dificuldade, porém, é a mesma.

A razão do fracasso pode ser elucidada por nossa análise inicial. Se é verdade que as imagens que um grupo social atribui a si mesmo são interpretações que pertencem imediatamente à constituição do vínculo social; em outros termos, se o próprio vínculo social é simbólico, é absolutamente vão procurarmos derivar as imagens de algo anterior que seria o real, a atividade real, o processo de vida real, de que haveria, secundariamente, reflexos e coisas. Um discurso não-ideológico sobre a ideologia esbarra, aqui, na impossibilidade de atingir um real social anterior à simbolização. Essa dificuldade vem confirmar-se na idéia de que não podemos partir do fenômeno de inversão para explicar a ideologia, mas que precisamos concebê-lo como uma especificação de um fenômeno muito mais fundamental que se deve à representação do vínculo social posteriormente à sua constituição simbólica. O travestimento é um episódio segundo da simbolização.

Resulta daí, no meu entender, o fracasso de toda tentativa para se definir uma realidade social que seria, antes, transparente, em seguida, secundariamente obscurecida, e que poderíamos apreender em sua transparência original, aquém do reflexo idealizante. O que me parece muito mais fecundo, em Marx, é a idéia de que a transparência não se encontra atrás de nós, na origem, mas diante de nós, no término de um processo histórico talvez interminável. Desta forma, precisamos ter a coragem de concluir que a separação da ciência e da ideologia constitui, em si mesma, a idéia-limite, o limite de um trabalho interno de demarcação, e que não dispomos atualmente de uma noção não-ideológica da gênese da ideologia.

No entanto, a dificuldade mais fundamental ainda não foi colocada: diz respeito à impossibilidade de se exercer uma crítica

que seja absolutamente radical. Uma consciência radicalmente crítica deveria, com efeito, resultar de uma reflexão total.

Permitam-me desenvolver com certo cuidado este argumento. Não versa sobre trabalhos de ciências sociais que não têm a pretensão de se constituir em teoria total, mas diz respeito a toda teoria social com pretensão totalizante, inclusive o marxismo.

Para elaborar meu argumento, vou levar em consideração os dois modelos de explicação que Jean Ladrière distingue num importante texto metodológico¹ e que encontraríamos facilmente operando nos dois tipos fundamentais de interpretação contemporâneos do próprio marxismo.

Pretendo mostrar que a pressuposição de uma reflexão total não é menos inelutável num modelo que no outro. "Podemos propor dois modelos de explicação", diz Ladrière, "a explicação em termos de projetos e a explicação em termos de sistemas" (p. 42). Consideremos o primeiro modelo. A este primeiro modelo corresponde, evidentemente, a sociologia compreensiva de Max Weber, mas também o marxismo segundo Gramsci, Lukács, Ernst Bloch, Goldmann. Ora, esse modelo torna extremamente difícil a posição de "neutralidade axiológica" reivindicada por Max Weber². A explicação em termos de projetos é, necessariamente, uma explicação na qual o próprio teórico está implicado, por conseguinte uma explicação exigindo que ele tire a limpo sua própria situação e seu próprio projeto no que se refere à sua situação pessoal. Nesta intervém a pressuposição não-explicitada da reflexão total.

O segundo modelo de explicação escaparia a essa pressuposição possível? À primeira vista, parece que sim: não nos propondo a explicar a ação em termos de projetos, não precisamos elucidar por completo a natureza do projeto, por conseguinte não devemos efetuar uma reflexão total. Contudo, a implicação do cientista, por seu instrumento de interpretação, não deixa de ser menos inelutável, em tal explicação, se esta pretende ser total. O ponto crítico da teoria dos sistemas, como mostra Ladrière na sequência de seu

1. Reproduzido em *L'articulation du sens*, "Signes et concepts en science", Paris, Aubier Montaigne, 1970, pp. 40-50.

2. M. Weber, "Le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques", *Essais sur la théorie de la science*, trad. fr., Plon, 1965, pp. 399-478.

1. S. Kofman, *op. cit.*, p. 25.

ensaio, reside na necessidade de se elaborar uma teoria relativa à evolução dos sistemas. Ora, diz ele, "neste trabalho, seremos levados, quer a nos inspirar em teorias relativas aos sistemas físicos ou biológicos (por exemplo, servindo-nos de um modelo cibernético), quer a nos apoiar em teorias de caráter filosófico (conseqüentemente, não-científicas), por exemplo, numa filosofia de tipo dialético" (p. 42). Ora, em ambos os caminhos, a exigência de completude responde à exigência de reflexão total no caso da explicação em termos de projetos. Toda uma filosofia está tacitamente implicada, "segundo a qual existe, efetivamente, em cada momento, um ponto de vista da totalidade; segundo a qual, ademais, este ponto de vista pode ser explicitado e descrito num discurso apropriado. "Novamente", conclui Ladrière, "somos forçados a invocar um discurso de outro tipo" (p. 43).

Assim, a explicação em termos de sistemas não se torna melhor demarcada que a explicação em termos de projetos. A explicação em termos de projetos só poderia subtrair a história a toda condição ideológica supondo tacitamente que se possa efetuar uma reflexão total. Também a explicação em termos de sistemas supõe, embora de modo diferente, que o cientista possa ter acesso a um ponto de vista definitivo, capaz de exprimir a totalidade, o que equivale à reflexão total na outra hipótese.

Eis a razão fundamental pela qual a teoria social não pode desvincular-se por completo da condição ideológica: nem pode efetuar a reflexão total, nem tampouco aceder ao ponto de vista capaz de exprimir a totalidade que a subtrairia à mediação ideológica, a que estão submetidos os outros membros do grupo social.

4. A DIALÉTICA DA CIÊNCIA E DA IDEOLOGIA

A questão que chamei na introdução de "a questão de confiança" coloca-se doravante nesses termos: o que podemos fazer da oposição — mal pensada e talvez impensável — entre ciência e ideologia?

Devemos pura e simplesmente renunciar a tal oposição? Confesso que, com muita frequência, estive prestes a fazê-lo, refletindo sobre este quebra-cabeças. No entanto, não creio que isto seja possível, se é que não queremos rejeitar a vantagem de uma tensão que não pode reduzir-se nem a uma antítese de todo repouso, nem tampouco a uma confusão danosa dos gêneros.

Mas talvez seja necessário, antes, analisar o ponto de não-distinção, numa démarche que pode encerrar um grande valor terapêutico. Pelo menos, foi o benefício que tirei da releitura da obra já antiga e injustamente esquecida de Karl Mannheim, intitulada *Ideologie und Utopie* (original alemão de 1929). O mérito desse livro foi o de ter tirado todas as conseqüências da descoberta do caráter *recorrente* da acusação de ideologia, e o de ter assumido até o fim o contragolpe da ideologia à posição de todo aquele que empreende aplicar ao outro a crítica ideológica.

Karl Mannheim reconhece ao marxismo o mérito de ter descoberto que a ideologia não é um erro local, explicável psicologicamente, mas uma estrutura de pensamento vinculada a um grupo, a uma classe social, a uma nação. Em seguida, porém, ele censura o

marxismo por ter parado no meio do caminho e por não ter aplicado a si mesmo a manobra da desconfiança e da suspeita. Ora, segundo Mannheim, não compete mais ao marxismo parar a reação em cadeia, por causa do fenômeno fundamental da desintegração da unidade cultural e espiritual que lança todo discurso em guerra contra todo discurso. O que ocorre, porém, quando se passa, assim, da suspeita restrita à suspeita generalizada? Karl Mannheim responde: passamos de uma ciência combatente a uma ciência pacífica, ou seja, à sociologia do conhecimento, fundada por Troeltsch, Max Weber, Max Scheler. O que constituía uma arma do proletariado converte-se num método de pesquisa visando à elucidação do condicionamento social de todo pensamento.

Eis como Mannheim generaliza o conceito de ideologia. Para ele, as ideologias se definem, essencialmente, por sua não-congruência, por sua discordância em face da realidade social. Só diferem das utopias por traços secundários. As ideologias são mais professadas pela classe dirigente. E são as classes subprivilegiadas que as denunciam. As utopias são, preferencialmente, professadas pelas classes ascendentes. As ideologias olham para trás, ao passo que as utopias olham para frente. As ideologias se acomodam à realidade que justificam e dissimulam, ao passo que as utopias enfrentam a realidade e a fazem explodir.

Essas oposições entre utopia e ideologia são enormes, sem dúvida, mas jamais decisivas e totais, como se pode notar no próprio Marx, que classifica os socialismos utópicos entre os fantasmas ideológicos. Ademais, somente a história posterior poderá decidir se uma utopia era o que pretendia ser, a saber, uma visão nova capaz de mudar o curso da história. Sobretudo, porém, a oposição entre utopia e ideologia não pode ser uma oposição total: ambas se situam sobre um fundo comum de não-congruência (por atraso ou por antecipação) no que se refere a um conceito de realidade que só se revela na prática efetiva. A ação só se torna possível se tal distância não tornar impossível a adaptação constante do homem a uma realidade incessantemente em fluxo.

Admitamos como uma hipótese de trabalho esse conceito generalizado de ideologia, conjugado, além disso, de modo bastante complexo, com o de utopia, que ora é uma de suas espécies, ora um gênero contrário.

Todavia, a questão — questão lancinante — é a seguinte: de que lugar fala o pesquisador numa teoria da ideologia generalizada? É preciso que confessemos: este lugar não existe. E existe ainda menos que numa teoria da ideologia restrita, onde só o outro está na ideologia. Desta feita, porém, o cientista sabe que também ele está preso à ideologia. A este respeito, o debate de Mannheim consigo mesmo é exemplar, por sua honestidade intelectual sem limite. Porque sabe que a pretensão weberiana de se chegar a uma sociologia *werfrei*, axiologicamente neutra, é um engodo. Ela é apenas um estádio, embora estádio necessário: “O que se exige, escreve, é uma disposição contínua a se reconhecer que todo ponto de vista é particular a certa situação e a se procurar, pela análise, em que consiste essa particularidade. Uma declaração clara e explícita das pressuposições metafísicas implícitas tornando possível o conhecimento fará mais para a clarificação e para o avanço da pesquisa que a rejeição verbal da existência dessas pressuposições, vinculada à sua reintrodução sub-reptícia pela porta de serviço” (p. 80).

Todavia, se permanecermos nesse ponto, cairemos no pleno relativismo, no pleno historicismo, e matamos a própria pesquisa. Porque, como observa Mannheim, aquele que não possui pressuposições não coloca questões, e quem não coloca questões não pode formular hipóteses e, ao mesmo tempo, nada mais procura. Ocorre, aqui com o pesquisador, o mesmo que se dá nas sociedades: as ideologias são distâncias, discordâncias referentes ao curso real das coisas. Mas a morte das ideologias constituiria a mais estéril luz. Porque um grupo social sem ideologia e sem utopia seria sem projeto, sem distância em relação a si mesmo, sem representação de si. Seria uma sociedade sem projeto global, entregue a uma história fragmentada em acontecimentos inteiramente iguais e, por conseguinte, insignificantes.

Mas então, como fazermos pressuposições, quando sabemos que tudo é relativo? Como tomarmos uma decisão que não seja um jogo de dados, uma pressão lógica, um movimento puramente fideísta?

Como já observei, Mannheim enfrenta essa dificuldade com uma coragem de pensamento exemplar. A todo preço, procura distinguir um relacionismo de um relativismo. Mas a que preço? Ao preço de uma exigência impossível: ressituar todas as ideologias

parciais numa visão total capaz de dar-lhes uma significação relativa e, assim, passar de uma concepção não-valorativa de puro espectador a uma concepção valorativa arriscando-se a dizer que esta ideologia é congruente, aquela não. Eis-nos, uma vez mais, conduzidos à impossível exigência de um saber total: "Dar ao homem moderno uma visão reformulada de um processo histórico *global*" (p. 69). Assim, um hegelianismo insidioso constitui a diferença entre relacionismo e relativismo. No dizer de Mannheim, trata-se da "tarefa de descobrir, através da mudança de normas, de formas, de instituições, um sistema cuja unidade e significação precisamos compreender" (p. 82). E, mais adiante: "Descobrir na totalidade do complexo histórico o papel, a significação, o sentido de cada componente elementar" (p. 83). "É com esse tipo de abordagem sociológica da história que nos identificamos" (p. 83).

Eis o preço a pagar para que o pesquisador possa escapar ao ceticismo e ao cinismo, e avaliar o presente para ousar dizer: estas idéias são válidas em tal situação determinada, aquelas constituem obstáculo à lucidez e à mudança. Contudo, para administrar esse critério de acomodação a uma situação dada, o pensador deveria ter concluído sua ciência. Com efeito, para se avaliar as distorções na realidade, seria preciso conhecer a realidade social total. Ora, é justamente no final do processo que se determina o sentido do real. "Tentar escapar à distorção ideológica e utópica e, em última análise, pôr-se em busca do real" (p. 87). Encontramo-nos novamente no impasse, como Marx, segundo o qual o real a que se opõe inicialmente a ilusão ideológica só será conhecido, finalmente, quando as ideologias forem praticamente dissolvidas. Também aqui, tudo é circular: "Somente quem estiver inteiramente consciente do alcance limitado de todo ponto de vista", diz Mannheim, "encontra-se no caminho da compreensão procurada do todo" (p. 93). Contudo, o contrário não é menos constrangedor: "Uma visão total implica ao mesmo tempo a assimilação e a ultrapassagem dos limites dos pontos de vista particulares" (p. 94).

Desta forma, Mannheim se viu obrigado a superar o historicismo por seus próprios excessos, conduzindo-o de um historicismo parcial a um historicismo total. A este respeito, não é sem significação que Mannheim tenha se interessado, ao mesmo tempo, pelo problema social da *intelligentsia*. Porque a síntese dos pontos de vista supõe um agente social, que não pode ser uma classe média,

mas um estrato relativamente sem classe, não situado de modo por demais firme na ordem social. Esta é a *intelligentsia* relativamente sem vínculo de Alfred Weber, a *freischwebende Intelligenz*. Assim, a própria teoria da ideologia repousa sobre a utopia de um "espírito totalmente esclarecido do ponto de vista sociológico" (p. 175).

Precisamos confessar que a tarefa de uma síntese total é impossível.

Mas será que, por isso, ficamos reduzidos, sem nenhum progresso de pensamento, à crítica da reflexão total? Será que saímos simplesmente vencidos dessa luta estafante com as condições ideológicas de todo ponto de vista? Devemos renunciar a todo juízo de verdade sobre a ideologia? Não creio.

Como já afirmei, mantenho a posição de Karl Mannheim para o ponto de reversão a partir do qual pode ser percebida a direção de uma solução viável.

As condições da solução parecem-me estar contidas num discurso de caráter hermenêutico sobre as condições de toda compreensão de caráter histórico. Retomo, aqui, pelo longo atalho de uma discussão sobre as condições de possibilidade de um saber sobre a ideologia, as análises que abordara no Colóquio de Castelli sobre a ideologia¹. Nessa ocasião, elaborei uma reflexão de tipo heideggeriano, sob a direção de Gadamer, para me dirigir ao fenómeno central da pré-compreensão, cuja estrutura ontológica precede e comanda todas as dificuldades propriamente epistemológicas encontradas pelas ciências sociais sob o nome de preconceito, de ideologia, de círculo hermenêutico. Essas dificuldades epistemológicas — aliás, diversas e irreduzíveis umas às outras — possuem a mesma origem. Elas são devidas à estrutura mesma de um ser que não se encontra jamais na posição soberana de um sujeito capaz de separar de si mesmo a totalidade de seus condicionamentos.

Hoje em dia, porém, não quis comprazer-me com um discurso que se instalaria, de imediato, numa ontologia da pré-compreensão, para julgar, de cima, os embaraços da teoria das ideologias. Prefiro a via longa e difícil de uma reflexão de tipo epistemológico sobre

1. P. Ricoeur, "Herméneutique et critique des idéologies", *Démystification et idéologie*, ed. E. Castelli, Aubier, 1973, pp. 25-64. (Essas análises constituem o capítulo seguinte — N. do T.)

as condições de possibilidade de um saber sobre a ideologia e, em geral, sobre as condições de validação do discurso explicativo nas ciências sociais. Tentei então descobrir, do interior, pelo fracasso do projeto de reflexão total ou de saber total das diferenças ideológicas, a necessidade de outro tipo de discurso, o da hermenêutica da compreensão histórica.

Não reproduzirei, aqui, a análise desse outro discurso. Limitar-me-ei, à guisa de conclusão, a formular *algumas proposições* susceptíveis de conferir um sentido aceitável ao par ciência-ideologia.

Primeira proposição: todo saber objetivante sobre nossa posição na sociedade, numa classe social, numa tradição cultural, numa história, é precedido por uma relação de pertença que jamais poderemos refletir inteiramente. Antes de qualquer distância crítica, pertencemos a uma história, a uma classe, a uma nação, a uma cultura, a uma ou a tradições. Ao assumir essa pertença que nos precede e nos transporta, assumimos o primeiro papel da ideologia, o que descrevemos como função mediadora da imagem, da representação de si. Pela função mediadora das ideologias, também participamos das outras funções da ideologia: funções de dissimulação e de distorção. Todavia, sabemos agora que a condição ontológica de pré-compreensão exclui a reflexão total que nos colocaria na situação privilegiada do saber não-ideológico.

Segunda proposição: se o *saber objetivante* é sempre segundo relativamente à relação de pertença, não obstante pode constituir-se numa relativa autonomia. Com efeito, o momento crítico que o constitui é fundamentalmente possível, em virtude do fator de *distanciamento* que pertence à relação de historicidade. Este tema não é explicitado por Heidegger que, no entanto, assinala seu espaço vazio quando declara: "O círculo característico da compreensão (...) encerra em si uma autêntica possibilidade do mais original conhecer: só o apreendemos corretamente se a explicitação (*Auslegung*) se der por tarefa primeira, permanente e última, impedir que lhe sejam impostas suas aquisições e visões prévias, bem como suas antecipações por quaisquer idéias arrevezadas (*Einsfalle*) e noções populares, para assegurar seu tema científico mediante o desenvolvimento de suas antecipações, segundo as coisas mesmas"¹.

Assim é colocada, no princípio, a necessidade de se incluir a instância crítica no movimento de ascensão à estrutura mesma da pré-compreensão que nos constitui e que somos nós. Uma demarcação crítica entre pré-compreensão e preconceito torna-se, assim, exigida pela própria hermenêutica da pré-compreensão. É este tema, apenas esboçado por Heidegger, e talvez abafado pela preocupação de radicalidade de seu empreendimento, que Gadamer levou um pouco mais longe, sem conferir-lhe, talvez, a amplitude que merece. Em todo caso, ele tocou no problema capital, a meus olhos — o do distanciamento, que não é somente distância temporal, como na interpretação dos textos e dos monumentos do passado, mas um distanciar-se positivo. Compete à condição de uma consciência exposta à eficácia da história só compreender com a condição da distância do distanciamento. Quanto a mim, tento avançar na mesma direção. A meus olhos, a mediação dos textos é de um valor exemplar sem igual. Compreender um dizer significa, antes de tudo, opor-se a ele como um dito, acolhê-lo em seu texto, desligado de seu autor. Este distanciamento pertence intimamente a toda leitura que só pode tornar próxima a coisa do texto na distância e pela distância.

No meu entender, essa hermenêutica dos textos, sobre a qual tento refletir, contém preciosas indicações para uma justa aceitação da crítica das ideologias. Porque todo distanciamento é, como nos ensinou Karl Mannheim, generalizando Marx, um distanciar-se de si, um distanciamento de si a si mesmo. É desta forma que a crítica das ideologias pode e deve ser assumida num trabalho sobre si mesmo da compreensão. Este trabalho implica organicamente uma crítica das ilusões do sujeito. Portanto, eis minha segunda proposição: o distanciamento, dialeticamente oposto à pertença, é a condição de possibilidade de uma crítica das ideologias, não fora ou contra a hermenêutica, mas na hermenêutica.

Terceira proposição: se a crítica das ideologias pode libertar-se parcialmente de sua condição inicial de enraizamento na pré-compreensão; por conseguinte, se ela pode organizar-se em saber, ingressando na dinâmica daquilo que Jean Ladrière indica como sendo a passagem à teoria, este saber não pode tornar-se total; fica condenado a permanecer saber parcial, fragmentário, insular; sua *não-completude* se funda hermenêuticamente na condição original e intransponível fazendo com que o próprio distanciamento seja

1. M. Heidegger, *L'être et le temps*, trad. fr., p. 187.

um momento da pertença. O esquecimento dessa condição absolutamente intransponível é a fonte de todos os embaraços, também eles insuperáveis, que se vinculam à recorrência da ideologia sobre o saber da ideologia. A teoria da ideologia padece, aqui, de um constrangimento epistemológico de não-completude e de não-totalização que tem sua razão hermenêutica na condição mesma da compreensão.

É dessa forma que, quanto a mim, assumo a tese de Habermas segundo a qual todo saber está baseado num interesse, e também a teoria crítica das ideologias está fundada num interesse, no interesse pela emancipação, vale dizer, pela comunicação sem limites e sem entraves. Contudo, precisamos notar que esse interesse funciona como uma ideologia ou como uma utopia. E não sabemos qual das duas, pois somente a história ulterior decidirá entre as discordâncias estereis e as discordâncias criadoras. Não somente devemos ter presente no espírito o caráter indistintamente ideológico ou utópico do interesse que funda a crítica das ideologias, mas precisamos também, e mais ainda, ter presente no espírito que tal interesse está organicamente vinculado aos outros interesses descritos pela teoria: interesse pela dominação material e pela manipulação aplicada às coisas e aos homens; interesse pela comunicação histórica, fundado pela compreensão das heranças culturais. Por conseguinte, o interesse pela emancipação nunca opera um corte total no sistema dos interesses, corte susceptível de introduzir, no nível do saber, um verdadeiro corte epistemológico.

Eis, pois, minha terceira proposição: a crítica das ideologias, fundada por um interesse específico, jamais rompe seus vínculos com o fundo de pertença que a funda. Esquecer esse vínculo inicial é cair na ilusão de uma teoria crítica elevada ao nível de saber absoluto.

Minha quarta e última proposição será de simples deontologia. Diz respeito ao bom uso da crítica das ideologias. De toda essa meditação, resulta que a crítica das ideologias é uma tarefa que devemos sempre começar, mas que, por princípio, não podemos concluir. O saber está sempre em vias de se arrebatar à ideologia, mas a ideologia sempre é aquilo que permanece a grelha, o código de interpretação, mediante o qual não somos intelectuais sem amarras e sem pontos de apoio, mas continuamos sendo transportados por aquilo que Hegel chamava de a "substância ética"

(*Sittlichkeit*). Chamo de deontológica minha última proposição, porque nada nos é mais necessário, em nossos dias, que a renúncia à arrogância da crítica, para empreendermos, com paciência, o trabalho incessantemente retomado do distanciamento e do assumir de nossa condição histórica.

TERCEIRA PARTE

Crítica das ideologias

O debate que o presente título evoca ultrapassa em muito os limites de uma discussão sobre o fundamento das ciências sociais. Ele coloca em jogo o que chamarei de gesto filosófico de base. Seria esse gesto o reconhecimento das condições históricas nas quais toda compreensão humana está submetida, sob o regime da finitude? Ou seria, em última instância, um gesto de desafio, um gesto crítico, indefinidamente retomado e incessantemente dirigido contra a "falsa consciência", contra as distorções da comunicação humana, por detrás das quais dissimula-se o exercício permanente da dominação e da violência? Eis o desafio de um debate que, desde o início, parece estar estreitamente vinculado ao domínio da epistemologia das ciências humanas. Esse desafio parece enunciar-se nos termos de uma alternativa: ou a consciência hermenêutica ou a consciência crítica. Mas seria isso mesmo? Não é a própria alternativa que deve ser recusada? Seria possível uma hermenêutica capaz de fazer justiça à crítica das ideologias, quer dizer, susceptível de mostrar sua necessidade do fundo mesmo de suas próprias exigências? Como se pode notar, o desafio é por demais complexo. Inicialmente, não iremos nos aventurar nele em termos muito genéricos e assumindo uma atitude bastante ambiciosa. Preferimos tomar por eixo de referência uma discussão contemporânea, pois tem a vantagem de apresentar o problema em forma de alternativa. Se esta deve, enfim, ser ultrapassada, pelo menos não será na ignorância das dificuldades a serem superadas.

Os dois protagonistas da alternativa são: do lado hermenêutico, Hans-Georg Gadamer, do lado crítico, Jürgen Habermas. O

dossiê de sua polêmica pertence hoje ao domínio público. Foi parcialmente reproduzido no pequeno volume *Hermeneutik und Ideologiekritik*, publicado por Suhrkamp, em 1971¹. É desse dossiê que extrairei as linhas de força do conflito que opõe hermenêutica e teoria crítica das ideologias. Tomarei por pedra de toque do debate a apreciação da *tradição* nas duas filosofias. À sua apreciação positiva, pela hermenêutica, responde o enfoque suspeitador da teoria das ideologias, que pretende ver nesta apenas a expressão sistematicamente distorcida da comunicação, sob os efeitos de um exercício não reconhecido da violência. A escolha dessa pedra de toque apresenta a vantagem de se evidenciar, de imediato, um confronto versando sobre a "reivindicação de universalidade" da hermenêutica. Se, com efeito, a crítica das ideologias tem certo interesse, é na medida em que constitui uma disciplina não-hermenêutica, que se inscreve fora da esfera de competência de uma ciência ou de uma filosofia da interpretação, e que marca seu limite fundamental.

Limitar-me-ei, na primeira parte do presente estudo, a apresentar as peças do dossiê, o que farei em termos de uma alternativa simples: ou a hermenêutica, ou a crítica das ideologias. Reservarei

para a segunda parte uma reflexão de caráter mais pessoal, centrada sobre as duas seguintes questões:

- em que condições uma filosofia hermenêutica pode dar conta da exigência legítima de uma crítica das ideologias? Seria ao preço de sua reivindicação de universalidade e de uma reformulação bastante profunda de seu programa e de seu projeto?
- em que condições uma crítica das ideologias é possível? Pode ser, em última instância, despojada de pressupostos hermenêuticos?

Devo dizer que nenhum intuito de anexação e que nenhum sincretismo presidirão a esse debate. Sou tentado a dizer, com Gadamer, aliás, que cada uma das duas teorias fala de um lugar diferente, mas que cada uma pode reconhecer a reivindicação de universalidade da outra, de tal forma que o lugar de uma se inscreva na estrutura da outra.

1. Eis, em poucas palavras, o histórico do debate. Em 1965 aparece a segunda edição de *Wahrheit und Methode*, de H. G. Gadamer, publicado, pela primeira vez, em 1960. Essa edição contém um prefácio que responde a um primeiro grupo de críticas. Habermas lança um primeiro ataque em 1967 em sua *Lógica das ciências humanas*. Tal ataque é dirigido contra a parte de *Verdade e método* que estamos analisando, a saber, contra a reabilitação do preconceito, da autoridade e da tradição, e contra a famosa teoria da "consciência histórica eficiente". No mesmo ano, Gadamer publica os *Kleine Schriften I*, uma conferência de 1965, intitulada "A universalidade do problema hermenêutico", de que se encontra uma tradução francesa *Archives de Philosophie* (1970, pp. 3-17), bem como outro ensaio sobre "Filosofia, hermenêutica e crítica das ideologias", também traduzido nos *Archives de Philosophie* (1971, pp. 207-230). Habermas responde num longo ensaio: "A reivindicação de universalidade da hermenêutica", publicado na *Festschrift*, em homenagem a Gadamer, intitulada *Hermenêutica e dialética I* (1970). Todavia, a obra principal de Habermas que consideraremos intitula-se *Erkenntnis und Interesse (Connaissance et intérêt)*, 1968). Esta obra contém, no apêndice, uma importante exposição de princípio e de método publicada em 1965 intitulada "Perspectives". Sua concepção das formas atuais da ideologia encontra-se em *Tecnologia e ciência compreendidas como ideologia*, obra dedicada a Herbert Marcuse por ocasião de seu 70.º aniversário em 1968.

1. A ALTERNATIVA

A) *Gadamer: a hermenêutica das tradições*

Podemos ir diretamente ao ponto crítico – ao *Brennpunkt* – que Habermas ataca desde sua *Lógica das ciências sociais*, a saber, a concepção da consciência histórica e a reabilitação, em forma de provocação, dos três conceitos interligados de preconceito, autoridade e tradição. Na verdade, esse texto não é secundário, acessório ou marginal. Liga-se diretamente à experiência central ou, como acabo de dizer, ao lugar de onde fala essa hermenêutica e de onde formula sua reivindicação de universalidade. Essa experiência é a do escândalo constituído, na escala da consciência moderna, pelo tipo de *distanciamento alienante* – de *Verfremdung* – que é muito mais que um sentimento ou que um humor: é a pressuposição ontológica que sustenta a conduta objetiva das ciências humanas. A metodologia dessas ciências implica inelutavelmente um distanciamento, o qual, por sua vez, pressupõe a destruição da relação primordial de pertença – de *Zugehörigkeit* –, sem a qual não haveria relação com o histórico enquanto tal.

Esse debate entre distanciamento alienante e experiência de pertença é levado a efeito por Gadamer nas três esferas entre as quais se reparte a experiência hermenêutica: esfera estética, esfera histórica e esfera da linguagem. Na esfera estética, a experiência de ser apreendido é aquilo que sempre precede e torna possível o

exercício crítico do juízo, cuja teoria foi elaborada por Kant. Na esfera histórica, é a consciência de ser carregado por tradições que me precedem que torna possível todo exercício de uma metodologia histórica no nível das ciências humanas e sociais. Enfim, na esfera da linguagem, que de certa forma atravessa as duas anteriores, a co-pertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discurso precede e torna possível toda redução instrumental da linguagem e toda pretensão de se dominar, por técnicas objetivas, as estruturas do texto de nossa cultura. Assim, uma única tese perpassa as três partes de *Wahrheit und Methode*. Se nosso debate se localiza na segunda parte, já se vincula — e, de certa forma, já se trava — na estética, ao mesmo tempo que só chega ao seu termo na experiência da linguagem, onde consciência estética e consciência histórica são elevadas ao nível do discurso. A teoria da consciência histórica constitui, assim, o microcosmo de toda a obra e a miniatura do grande debate.

Ao mesmo tempo, porém, que a filosofia hermenêutica declara a amplitude de sua visada, aponta o lugar de seu ponto de partida. O lugar de onde fala Gadamer é determinado pela história das tentativas para resolver o problema do fundamento das ciências do espírito no romantismo alemão, depois em Dilthey, enfim, baseando-se na ontologia heideggeriana. O próprio Gadamer o confessa, quando afirma a universalidade da dimensão hermenêutica. Essa universalidade não é abstrata. Para cada pesquisador, ela está centrada numa problemática dominante, numa experiência privilegiada: “Minha própria tentativa”, escreve, “está vinculada à retomada da herança do romantismo alemão por Dilthey, na medida em que ele toma por tema a teoria das ciências do espírito, embora fazendo-a repousar sobre um fundamento novo e muito mais amplo. A experiência da arte, com a experiência vitoriosa da contemporaneidade que lhe é própria, constitui a réplica ao distanciamento histórico nas ciências do espírito”¹. Por conseguinte, a hermenêutica tem uma visada que precede e ultrapassa toda ciência. Essa visada é testemunhada pelo “caráter de linguagem universal do comportamento relativo ao mundo” (p. 208). Contudo, a universalidade dessa visada é a contrapartida da estreiteza da experiência inicial onde ela se enraíza.

1. H. G. Gadamer, *Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie*, fr., nos *Archives de Philosophie*, 1971, pp. 207-208.

Portanto, não é indiferente, para o debate com os partidários da crítica das ideologias, que sejam enfatizados, ao mesmo tempo, a pretensão à universalidade e o reconhecimento do lugar da experiência inicial. De fato, também poderia ter sido possível tomar não a consciência histórica enquanto tal, mas a teoria da exegese, da interpretação dos textos na experiência da leitura, como fora possível, baseando-se na herança, a hermenêutica de Schleiermacher. Ao escolher esse ponto de partida, até certo ponto diferente, e que eu mesmo me proponho a elaborar na segunda parte desse estudo, estaríamos nos preparando para conferir ao problema do distanciamento, da alienação, uma significação mais positiva do que a que pode ser encontrada na avaliação de Gadamer. Não é em absoluto indiferente que Gadamer tenha justamente afastado como menos significativa uma reflexão sobre “o ser para o texto” (*Sein zum Texte*), de vez que parece reduzi-la a uma reflexão sobre o problema da tradução, erigida em modelo do caráter da linguagem, do comportamento humano com referência ao mundo. No entanto, é a essa reflexão que voltarei na segunda parte do presente estudo, com a esperança de retirar dela uma orientação de pensamento menos submissa que a de Gadamer à problemática da tradição e, dessa forma, mais acolhedora da crítica das ideologias.

Ao privilegiar, como eixo de reflexão, a consciência histórica e a questão das condições de possibilidade das ciências do espírito, Gadamer orientava inevitavelmente a filosofia hermenêutica para a reabilitação do preconceito e para a apologia da tradição e da autoridade. Inclusive, situava essa filosofia hermenêutica numa posição conflitual com relação a toda crítica das ideologias. Ao mesmo tempo, o próprio conflito, apesar da terminologia moderna, era reduzido à sua formulação mais antiga, contemporânea da luta entre o espírito do romantismo e o da *Aufklärung*, e devia assumir a forma de uma repetição do mesmo conflito ao longo de percurso obrigatório, partindo do romantismo como ponto inicial, passando pela etapa epistemológica das ciências do espírito, com Dilthey, e submetido à transposição ontológica, com Heidegger. Em outras palavras, ao adotar a experiência privilegiada da consciência histórica, Gadamer também adotava certo percurso filosófico que devia inelutavelmente reiterar.

Com efeito, foi na luta entre o romantismo e o iluminismo que nosso próprio problema se constituiu, e que a oposição entre

duas atitudes filosóficas fundamentais adquiriu corpo: de um lado, a *Aufklärung* e sua luta contra os preconceitos; do outro, o romantismo e sua nostalgia do passado. O problema consiste em saber se o conflito moderno entre a crítica das ideologias, segundo a escola de Frankfurt, e a hermenêutica, segundo Gadamer, revela qualquer progresso em relação a esse debate.

No que concerne a Gadamer, seu propósito expresso é claro: trata-se de não recair na viseira romântica. O grande desenvolvimento da segunda parte de *Verdade e método*, que culmina na famosa teoria da "consciência exposta aos efeitos da história", contém uma vigorosa censura à filosofia romântica, por ter operado apenas uma reviravolta do pró ao contra, ou, antes, do contra ao pró, sem ter conseguido deslocar a própria problemática e mudar o domínio do debate. O preconceito, com efeito, é uma categoria da *Aufklärung*, a categoria por excelência, sob a dupla forma da precipitação (julgar demasiadamente rápido) e da prevenção (seguir o costume, a autoridade). O preconceito é aquilo de que precisamos nos desembaraçar para começarmos a pensar, para ousarmos pensar — segundo o famoso adágio *sapere aude* —, para termos acesso à idade adulta, à *Mündigkeit*.

Para descobrirmos um sentido menos univocamente negativo do termo "preconceito" (tornado quase sinônimo de juízo não fundado, de juízo falso), e para restaurarmos a ambivalência que o *praejudicium* latino pôde ter na tradição jurídica anterior ao iluminismo, deveríamos poder questionar a pressuposição de uma filosofia que opõe razão e preconceito. Ora, tais pressuposições são as mesmas de uma filosofia crítica. De fato, é para uma filosofia do juízo — e uma filosofia crítica é uma filosofia do juízo — que o preconceito constitui uma categoria negativa dominante. O que deve ser questionado é o primado do juízo no comportamento do homem com referência ao mundo. Ora, só é capaz de erigir o juízo em tribunal uma filosofia que faça da objetividade, cujo modelo é fornecido pelas ciências, a medida do conhecimento. Juízo e preconceito só são categorias dominantes no tipo de filosofia oriundo de Descartes, fazendo da consciência metódica a chave de nossa relação com o ser e com os seres. Por conseguinte, é sob a filosofia do juízo, sob a problemática do sujeito e do objeto, que devemos cavar, para levarmos a bom termo uma reabilitação do preconceito que não seja uma simples proscrição do espírito das luzes.

É neste ponto que a filosofia romântica se apresenta como sendo ao mesmo tempo uma primeira fundação do problema e um fracasso fundamental. Uma primeira fundação, porque ousa não reconhecer o "descrédito lançado sobre o preconceito pela *Aufklärung*" (é o título do texto que se inicia na página 256 de *Wahrheit und Methode*). Um fracasso fundamental, porque apenas inverteu a resposta, sem inverter a questão. De fato, o romantismo trava seu combate sobre o terreno definido pelo adversário: o papel da tradição e da autoridade na interpretação. É sobre esse mesmo terreno, sobre esse mesmo solo de questão, que se enaltece o *mythos* ao invés de celebrar o *logos*, que se advoga o Antigo em detrimento do Novo, a Cristandade histórica contra o Estado moderno, a Comunidade fraterna contra o Socialismo jurídico, o inconsciente genial contra a consciência estéril, o passado mítico contra o futuro das utopias racionais, a imaginação poética contra o raciocínio frio. A hermenêutica romântica liga, assim, seu destino a tudo o que se assemelha a Restauração.

Eis a viseira na qual a hermenêutica da consciência histórica não pretende recair. Ainda uma vez, a questão consiste em saber se a hermenêutica de Gadamer ultrapassou realmente o ponto de partida romântico da hermenêutica, e se sua afirmação segundo a qual "o ser-homem encontra sua finitude no fato de situar-se, antes, no seio das tradições" (p. 260) escapa ao jogo das reviravoltas no qual ele vê encerrado o romantismo filosófico, face às pretensões de toda filosofia crítica.

Não é antes da filosofia de Heidegger, pensa Gadamer, que a problemática do preconceito pôde ser reformulada enquanto precisamente problemática. A este respeito, a etapa propriamente diltheyniana do problema de forma alguma é decisiva. Pelo contrário, é a Dilthey que devemos a ilusão segundo a qual há duas cientificidades, duas metodologias, duas epistemologias: a das ciências da natureza e a das ciências do espírito. É por isso que, apesar de sua dívida para com Dilthey, Gadamer não hesita em escrever: "Dilthey não soube libertar-se da teoria tradicional do conhecimento" (p. 261). Seu ponto de partida continua sendo a consciência de si, o domínio de si mesmo. Com ele, a subjetividade permanece a referência última. O reino da *Erlebnis* é o reino de um primordial que sou eu. Neste sentido, o fundamental, é o *Inneresein*, a interioridade, a tomada de consciência de si.

Portanto, é contra Dilthey, bem como contra a *Aufklärung* sempre renascente, que Gadamer proclama: “eis por que os preconceitos do indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica (*geschichtliche*) de seu ser” (p. 261). A reabilitação do preconceito, da autoridade, da tradição será, pois, dirigida contra o reino da subjetividade e da interioridade, vale dizer, contra os critérios da reflexividade. Essa polêmica anti-reflexiva contribuirá mesmo para conferir ao arrazoado que exporemos a seguir a aparência de um retorno a uma posição pré-crítica. Por mais provocante — para não dizer provocador — que seja tal arrazoado, ele é devido à reconquista da dimensão histórica sobre o momento reflexivo. A história me precede e antecipa-se à minha reflexão. Pertencço à história antes de me pertencer. Ora, Dilthey não pôde compreender isso, porque sua revolução permanece epistemológica e porque seu critério reflexivo prima sobre sua consciência histórica.

Não obstante, podemos nos perguntar se a vivacidade do propósito contra Dilthey não possui a mesma significação que o ataque contra o romantismo. Não é a fidelidade a Dilthey — mais profunda que a crítica a seu respeito — que explica o fato de ser a questão da história e da historicidade, e não a do texto e da exegese, que continua a fornecer o que eu chamaria, num sentido próximo ao de certas expressões do próprio Gadamer, a experiência *princeps* da hermenêutica? Ora, talvez seja nesse nível que precisamos interrogar a hermenêutica de Gadamer, isto é, num nível em que sua fidelidade a Dilthey é mais significativa que sua crítica. Remetemos essa questão à segunda parte de nosso estudo, para seguirmos o movimento que passa da crítica ao romantismo e da epistemologia diltheyniana à fase propriamente heideggeriana do problema.

Recuperar a dimensão histórica do homem exige muito mais que uma simples reforma metodológica. Quer dizer: exige muito mais que uma legitimação simplesmente epistemológica da idéia de “ciências do espírito” com referência às exigências das ciências da natureza. Somente uma reviravolta fundamental, subordinando a teoria do conhecimento à ontologia, faz surgir o verdadeiro sentido da pré-estrutura (ou da estrutura de antecipação) do compreender (*Vorsstruktur des Verstehens*) que condiciona toda reabilitação do preconceito.

Cada um de nós está lembrado do texto de *Sein und Zeit* sobre o compreender (p. 31), texto em que Heidegger, acumulando as

expressões que contêm o prefixo *vor* (*Vor-habe, Vor-sicht, Vor-griff*), funda o círculo hermenêutico das “ciências do espírito” sobre uma estrutura de antecipação que pertence à posição mesma de nosso ser no ser. Gadamer tem razão ao dizer: “a ponta do pensamento hermenêutico de Heidegger consiste menos em provar que aí há um círculo do que em provar que este círculo possui um sentido positivo” (p. 251). Mas é interessante notar que Gadamer não remete apenas ao parágrafo 31, que pertence ainda à *Análítica fundamental do Dasein* (é o título da primeira seção), mas ao parágrafo 63, que desloca claramente a problemática da interpretação em direção à questão da temporalidade enquanto tal. Não se trata somente do *Da* do ser-aí, mas de seu poder-ser integral (*Ganzseinskönnen*), que se atesta nas três êxtases temporais da preocupação. Gadamer tem razão de perguntar: “Poderíamos nos interrogar sobre as consequências que acarreta, para a hermenêutica das ciências do espírito, o fato de Heidegger derivar fundamentalmente a estrutura circular do compreender, da temporalidade do Dasein” (*ibid.*).

Todavia, o próprio Heidegger não se colocou tais questões, que talvez nos levem de modo inesperado ao tema crítico que quisemos expurgar, com a preocupação puramente epistemológica ou metodológica. Se seguirmos o movimento de radicalização que não somente conduz de Dilthey a Heidegger, mas, no interior mesmo do *Sein und Zeit*, do parágrafo 31 ao parágrafo 63, vale dizer, da analítica preparatória à questão da totalidade, parece que a experiência privilegiada — se é que ainda podemos falar assim — não é mais a história dos historiadores, porém a própria história da questão do sentido de ser na metafísica ocidental. Tudo indica, pois, que a situação hermenêutica, na qual se desdobra a interrogação, é marcada pelo fato de a estrutura de antecipação, a partir da qual interrogamos o ser, ser fornecida pela história da metafísica. É ela que ocupa o lugar do preconceito.

Iremos nos perguntar mais adiante se a relação crítica que Heidegger institui a respeito dessa tradição já não contém em germe uma reabilitação, não mais do preconceito, mas da crítica dos preconceitos. Eis o deslocamento fundamental que Heidegger impõe ao problema do preconceito. O preconceito — *Vormeinung* — faz parte da estrutura de antecipação (*Sein und Zeit*, p. 150; tr. fr., p. 187). O exemplo da exegese do texto é, aqui, mais que um caso particular: é um revelador, no sentido fotográfico do termo. Heidegger

pode chamar de “modo derivado” a interpretação filológica; ela permanece a pedra de toque. É nela que pode ser percebida a necessidade de se elevar ao círculo vicioso, no qual gira a interpretação filológica, enquanto ela se compreende a partir de um modelo de cientificidade comparável ao das ciências exatas, ao círculo não-vicioso da estrutura de antecipação do ser mesmo que somos nós.

Heidegger, porém, não está interessado no movimento de retorno da estrutura de antecipação que nos constitui no círculo hermeneutico, em seus aspectos propriamente metodológicos. É uma pena, porque é sobre esse trajeto de retorno que a hermenêutica poderia reencontrar a crítica e, mais particularmente, a crítica das ideologias. É por essa razão que nosso próprio questionamento de Heidegger e de Gadamer partirá das dificuldades colocadas por esse trajeto de retorno, pois é somente sobre ele que se legitima a idéia segundo a qual a interpretação filológica é um “modo derivado do compreender fundamental”. Enquanto não tivermos procedido a essa derivação, ainda não teremos mostrado que a pré-estrutura pode ser fundamental. Porque nada é fundamental, enquanto algo não for derivado dele.

É sobre esse tríptico fundo — romântico, diltheyniano e heideggeriano — que precisamos ressituar a *contribuição própria de Gadamer à problemática*. A este respeito, seu texto é como um palimpsesto, no qual podemos sempre distinguir, tanto em espessura quanto em transparência, uma camada romântica, uma camada diltheyniana e uma camada heideggeriana; por conseguinte, ele pode ser lido em cada um desses níveis. Em compensação, cada um desses níveis pode ser remetido ao que Gadamer diz agora em seu próprio nome. Como bem perceberam seus adversários, a contribuição própria de Gadamer diz respeito, em primeiro lugar, ao elo que ele institui, num nível até certo ponto puramente fenomenológico, entre *preconceito*, *tradição* e *autoridade*; em seguida, à interpretação ontológica dessa sequência, a partir do conceito de “consciência exposta aos efeitos da história” ou “consciência da eficácia histórica”; enfim, à consequência epistemológica que ele chama de a consequência metacrítica; esta consiste em dizer que uma crítica exaustiva dos preconceitos — por conseguinte, das ideologias — é impossível, na ausência do ponto zero de onde ela poderia ser feita.

Retomemos cada um desses três pontos: a fenomenologia do preconceito da tradição e da autoridade, a ontologia da consciência exposta aos efeitos da história, a crítica da crítica.

Não é sem um quê de provocação que Gadamer tenta reabilitar conjuntamente preconceito, tradição e autoridade. A análise é “fenomenológica”, no sentido em que tenta extrair uma essência desses três fenômenos que teriam sido obscurecidos pela apreciação pejorativa da *Aufklärung*. Começando pelo preconceito, ele não é o pólo oposto de uma razão sem pressuposição, mas um componente do compreender, vinculado ao caráter historicamente finito do ser humano. É falso que haja apenas preconceitos não fundados; no sentido jurídico, há pré-juízos podendo ser ou não fundados posteriormente e, mesmo, “preconceitos legítimos”. A este respeito, se os preconceitos por precipitação são mais difíceis de ser reabilitados, os preconceitos por prevenção possuem uma significação profunda que desaparece numa análise empreendida a partir de uma posição puramente crítica. O preconceito contra o preconceito procede, com efeito, de um preconceito enraizado mais profundamente contra a autoridade, que rapidamente identificamos com a dominação e com a violência. O conceito de autoridade nos introduz no cerne do debate com a crítica da ideologia. Tampouco devemos nos esquecer de que esse conceito também encontra-se no cerne da sociologia política de Max Weber: o Estado é, por excelência, a instituição que repousa sobre a crença na legitimidade de sua autoridade e de seu direito legítimo de, em última instância, fazer uso da violência.

Ora, para Gadamer, a análise padece de uma distorção desde o tempo da *Aufklärung*, devido à confusão entre dominação, autoridade e violência. É aqui que se impõe a análise de essência. Para a *Aufklärung*, a autoridade possui necessariamente, como contrapartida, a obediência cega: “Ora, em sua essência, a autoridade nada implica disso. Sem dúvida, é antes de tudo a pessoas que ela diz respeito. Somente a autoridade de pessoa não se funda num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de aceitação e de reconhecimento, pelo qual conhecermos e reconhecemos que o outro nos é superior em juízo e em argúcia, que seu juízo nos precede, que ele tem prioridade sobre o nosso. Da mesma forma, para dizer a verdade, a autoridade não é algo que se concede, mas que se conquista: precisa necessariamente ser adquirida por todo

aquele que a ela pretende. Repousa sobre a consideração, por conseguinte, sobre um ato da razão mesma que, consciente de seus limites, concede a outros uma perspicácia maior. Assim compreendida em seu verdadeiro sentido, a autoridade nada tem a ver com a obediência cega a uma ordem dada. Seguramente, ela não possui nenhuma relação imediata com a obediência, pois repousa sobre o reconhecimento" (*Wahrheit und Methode*, p. 264).

Por conseguinte, o conceito-chave é o de reconhecimento (*Anerkennung*), substituído ao de obediência. Ora, tal conceito implica certo momento crítico: "O reconhecimento da autoridade está sempre vinculado à idéia segundo a qual o que diz a autoridade não é arbitrário, nem tampouco irracional, mas pode ser admitido em seu princípio; nisso consiste a essência da autoridade reivindicada pelo educador, pelo superior e pelo especialista" (*Ibid.*). Em favor desse momento crítico, torna-se impossível articular essa fenomenologia da autoridade com a crítica da ideologia.

Todavia, não é este o aspecto das coisas finalmente enfatizado por Gadamer. Apesar de sua crítica anterior, é a um tema do romantismo alemão que Gadamer retoma, ligando *autoridade* e *tradição*. "Porque a autoridade é a tradição. O romantismo defendeu com ardor especial a tradição. Tudo o que é consagrado pela tradição transmitida e pelo costume possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser historicamente finito é determinado por essa autoridade das coisas recebidas que exerce uma poderosa influência (*Gewalt*) sobre nosso modo de agir e sobre nosso comportamento, e não somente aquilo que se justifica por razões. Toda educação repousa sobre isso (...) Costumes e tradições são recebidos em toda liberdade, mas de forma alguma são criados em toda liberdade de discernimento ou fundados em sua validade. É exatamente isso que chamamos de tradição: o fundamento de sua validade. E, efetivamente, devemos ao romantismo essa retificação da *Aufklärung* restabelecendo o direito que a tradição conserva fora dos fundamentos racionais, bem como seu papel determinante para nossas disposições e nosso comportamento. É na perspectiva do caráter indispensável da tradição que a ética antiga funda a passagem da ética à política, que é a arte de bem legislar. Podemos dizer que é isso que constitui a superioridade da ética dos antigos sobre a filosofia moral dos modernos. Em comparação, a *Aufklärung* moderna é abstrata e revolucionária" (p. 265).

Certamente Gadamer não pretende recair nas malhas do debate sem saída entre romantismo e iluminismo. Precisamos reconhecer que ele tentou aproximar, ao invés de opor, autoridade e razão. A autoridade tira seu verdadeiro sentido de sua contribuição à maturidade de um juízo livre: "receber a autoridade", também é passá-la pelo crivo da dúvida e da crítica. Mais profundamente, o elo entre autoridade e razão deve-se ao fato de "a tradição não cessar de ser um fator da liberdade e da própria história" (p. 265). Isso não é notado se confundirmos a "preservação" (*Bewahrung*) de uma herança cultural com a simples preservação de uma realidade natural. Uma tradição exige ser apreendida, assumida e mantida. Nisto, ela é um ato de razão: "A preservação não resulta de um comportamento menos livre que o transtorno e a inovação" (p. 266).

No entanto, podemos observar que Gadamer emprega o termo *Vernunft*: razão, e não *Verstand*: entendimento. Sendo assim, torna-se possível um diálogo com Habermas e K. O. Apel, preocupados também em defender um conceito de razão distinto do entendimento planificador, que vêem submetido ao projeto puramente tecnológico. Não fica excluído que a distinção, cara à escola de Frankfurt, entre a ação comunicativa (obra da razão) e a ação instrumental (obra do entendimento tecnológico) só se mantém pelo recurso à tradição (pelo menos à tradição cultural viva), em oposição à tradição politizada e institucional. A distinção, que também estabelece Eric Weil, entre o racional da tecnologia e o razoável da política, estaria aqui, igualmente, bem situada. Para Eric Weil, esse razoável (*raisonnable*) só se realiza num diálogo entre o espírito de inovação e o espírito de tradição.

A interpretação propriamente "ontológica" da sequência preconceito, autoridade e tradição cristaliza-se de certa forma na categoria de consciência da história dos efeitos que marca o ápice da reflexão de Gadamer sobre a fundação das "ciências do espírito".

Essa categoria não depende mais da metodologia, da *Forschung* histórica, mas da consciência reflexiva dessa metodologia. Trata-se de uma categoria da tomada de consciência da história. Veremos mais adiante que certos conceitos de Habermas, tais como a idéia reguladora de comunicação ilimitada, situam-se no mesmo nível da compreensão de si das ciências sociais. Importa-nos, pois, analisar com o máximo de lucidez esse conceito de consciência da história dos efeitos. De um modo geral, podemos dizer que se trata da consciência

de estar exposto à história e a sua ação, de tal forma que não podemos objetivar essa ação sobre nós, pois essa eficácia faz parte de seu sentido enquanto fenômeno histórico. Por exemplo, podemos ler em *Kleine Schriften* (I, p. 158): "Com isso, estou querendo dizer, em primeiro lugar, que não podemos nos subtrair ao devir histórico, nos distanciar dele para que o passado seja, para nós, um objeto . . . Estamos sempre situados na história . . . Pretendo dizer que nossa consciência é determinada por um devir histórico real, de tal forma que ela não possui a liberdade de situar-se em face do passado. Por outro lado, pretendo dizer que se trata de sempre retomar consciência da ação que se exerce, assim, sobre nós, de sorte que o passado, cuja experiência acabamos de fazer, force-nos a tomá-la totalmente em mãos, a assumir de certa maneira sua verdade".

Contudo, podemos analisar esse fato maciço e global de pertença e de dependência da consciência no que concerne àquilo mesmo que a afeta, antes mesmo de ela nascer para si como consciência. Esta ação propriamente providente, incorporada à tomada de consciência, deixa-se articular com o nível do pensamento da linguagem filosófica como se segue.

Quatro temas parecem concorrer para essa categoria de consciência da história da eficácia.

1. Em primeiro lugar, esse conceito deve ser posto a par e em tensão com o de *distância histórica*, que Gadamer elaborou anteriormente, e de que a *Forschung* constitui uma condição metodológica. A distância é um fato. O distanciamento é um comportamento metodológico. A história dos efeitos ou da eficácia é justamente a que se exerce na dependência da distância histórica. É a proximidade do longínquo. Onde a ilusão, combatida por Gadamer, segundo a qual a "distância" põe fim a nosso compromisso com o passado e, ao mesmo tempo, cria uma situação comparável à objetividade das ciências da natureza, na medida mesma em que, com a familiaridade perdida, também rompemos com a arbitrariedade. Contra essa ilusão, convém restaurarmos o paradoxo da "alteridade" do passado. A história eficiente é a eficácia na distância.

2. Segundo tema incorporado a essa idéia da eficácia histórica: não há *sobrevôo* que nos permita dominar, com o olhar, o conjunto desses efeitos. Entre finitude e saber absoluto, precisamos fazer uma escolha. O conceito de história eficiente é um conceito numa ontologia da finitude. Desempenha o mesmo papel que o de "projeto

lançado" e de "situação" na ontologia heideggeriana. O ser histórico é o que jamais passa para o saber de si. Se há um conceito hegeliano correspondente, não seria o de *Wissen*, de saber, mas o de *Substanz*, que Hegel emprega todas as vezes que é necessário dizer o fundo não-controlável que surge no discurso pela dialética. Mas então, para fazer-lhe justiça, precisamos subir o curso da *Fenomenologia do espírito*, e não descê-lo em direção ao saber absoluto.

3. O terceiro tema corrige um pouco o precedente: se não há *sobrevôo*, também não há situação que nos limite absolutamente. Onde há situação, há *horizonte*, como aquilo que pode encurtar-se ou ampliar-se. Como testemunha o círculo visual de nossa existência, a paisagem se hierarquiza entre o próximo, o longínquo e o aberto. O mesmo ocorre na compreensão histórica: pensamos ter ficado quites com esse conceito de horizonte ao identificá-lo com a regra de método de transportar-nos para o ponto de vista do outro; dessa forma, o horizonte é o horizonte do outro. Cremos, assim, ter alinhado a história sobre a objetividade das ciências: não consistiria a objetividade em adotar o ponto de vista do outro, no esquecimento de nosso próprio ponto de vista? No entanto, nada é mais pernicioso que tal assimilação falaciosa: porque o texto, assim tratado como objeto absoluto, fica privado de sua pretensão de nos dizer algo sobre a coisa. Ora, tal pretensão só se sustenta pela idéia de um consenso prévio sobre a coisa mesma. Nada arruína mais o sentido mesmo do empreendimento histórico que esse distanciamento objetivo que suspende ao mesmo tempo a tensão dos pontos de vista e a pretensão da tradição de transmitir uma palavra verdadeira sobre aquilo que é.

4. Se restabelecemos a dialética dos pontos de vista e a tensão entre o outro e o próprio, chegamos ao mais elevado conceito — nosso quarto tema — o de *fusão dos horizontes*. Trata-se de um conceito dialético procedendo de uma dupla recusa: a do objetivismo, segundo o qual a objetivação do outro se faz no esquecimento do próprio; e a do saber absoluto, segundo o qual a história universal é susceptível de articular-se num único horizonte. Não existimos nem em horizontes fechados nem num único horizonte. Não há horizonte fechado, pois podemos nos transportar para outro ponto de vista e para outra cultura. Seria uma robinsonada pretendemos que o outro seja inacessível. Mas não há horizonte único, pois a tensão do outro e do próprio é insuperável.

Por vezes Gadamer parece admitir a idéia de um único horizonte englobando todos os pontos de vista, como na monadologia de Leibniz (p. 288). Mas isto foi para lutar contra o pluralismo radical de Nietzsche que levaria à incomunicabilidade e arruinaria a idéia de “entender-se sobre a coisa”, essencial à filosofia do *logos*. É por isso que a posição de Gadamer tem maior afinidade com Hegel, na medida em que a compreensão histórica exige um “entendimento sobre a coisa”, por conseguinte, um único *logos* da comunicação. Sua posição, porém, é apenas tangencial à de Hegel, porque sua ontologia heideggeriana da finitude impede-o de fazer desse único horizonte um saber. O próprio termo “horizonte” indica uma repugnância última à idéia de um saber onde seria aceita a fusão dos horizontes. O contraste em virtude do qual um ponto de vista se destaca sobre o fundo dos outros (*Abhebung*) indica a distância entre a hermenêutica e todo hegelianismo.

Desse conceito insuperável de fusão dos horizontes a teoria do preconceito recebe sua característica mais típica: o preconceito é o horizonte do presente, é a finitude do próximo em sua abertura para o longínquo. Dessa relação com o próprio e com o outro o conceito de preconceito recebe seu último toque dialético: é na medida em que me transporto para o outro, que me descubro a mim mesmo, com meu horizonte presente, com meus preconceitos. É somente nessa tensão entre o outro e o próprio, entre o texto do passado e o ponto de vista do leitor, que o preconceito se torna operante, constitutivo de historicidade.

As implicações epistemológicas desse conceito ontológico de eficiência histórica são facilmente discerníveis. Dizem respeito ao estatuto mesmo da pesquisa nas “ciências do espírito”. É a esse ponto que Gadamer queria chegar. A pesquisa científica (a *Forschung*, a *inquiry*) não escapa à consciência histórica daqueles que vivem e fazem a história. O saber histórico não pode libertar-se da condição histórica. É por isso que o projeto de uma ciência livre de preconceitos torna-se impossível. É a partir de uma tradição que a interpela que a história coloca ao passado questões significativas, persegue uma pesquisa significativa, atinge resultados significativos. A insistência sobre o termo *Bedeutung* não deixa dúvidas: a história como ciência recebe suas significações, no início e no fim da pesquisa, do vínculo que conserva com uma tradição recebida e reconhecida. Entre a ação da tradição e a investigação histórica forma-se

um pacto que nenhuma consciência crítica poderá desfazer, sob pena de tornar insensata a própria pesquisa. A história dos historiadores (*Historie*) pois, não faz senão elevar a um mais alto grau de consciência a vida mesma na história (*Geschichte*): “A pesquisa histórica moderna não é somente pesquisa, investigação, mas transmissão de tradições” (p. 268). O elo do homem com o passado precede e engloba o tratamento puramente objetivo dos fatos do passado. A questão que permanece consiste em saber se o ideal de uma comunicação sem limite e sem coação, que Habermas opõe ao conceito de tradição, escapa ao argumento de Gadamer: a idéia de conhecimento acabado da história é impensável bem como, ao mesmo tempo, a de um objeto em si da história.

Qualquer que seja o alcance desse argumento contra uma crítica das ideologias erigida em instância suprema, no final de contas a hermenêutica pretende erigir-se em crítica da crítica, ou em meta-crítica.

Por que metacrítica? Esse termo coloca em jogo o que Gadamer chama de “universalidade do problema hermenêutico”. Vejo três significações para essa moção de universalidade:

1. Em primeiro lugar, significa a pretensão de a hermenêutica possuir a mesma amplitude que a ciência. A universalidade é, inicialmente, uma reivindicação elevada por excelência, dizendo respeito ao nosso saber e ao nosso poder. A hermenêutica pretende cobrir o mesmo domínio que a investigação científica, mas fundando-a numa experiência do mundo que precede e engloba tanto o saber quanto o poder da ciência. Portanto, essa reivindicação de universalidade eleva-se ao mesmo domínio que a crítica; também esta se dirige às condições de possibilidade do conhecimento do saber e do poder levadas a efeito pela ciência. Esta primeira universalidade procede, pois, da tarefa mesma da hermenêutica: “de restabelecer os vínculos unindo o mundo dos objetos que se tornaram disponíveis por seu intermédio e submetidos ao nosso arbítrio, que chamamos de o mundo da técnica, às leis fundamentais de nosso ser, subtraídas ao nosso arbítrio, e que não nos compete mais fazer, porém dignificar”¹. Subtrair ao nosso arbítrio o que a ciência submete ao nosso arbítrio, eis a primeira tarefa metacrítica.

1. H. G. Gadamer, *L'universalité du problème herméneutique*, *Kleine Schriften* I, 101; trad. fr., *Archives de Philosophie*, 33, 1970, p. 4.

2. Mas poderíamos dizer que essa universalidade ainda é de empréstimo. A hermenêutica, segundo Gadamer, possui uma universalidade própria que, paradoxalmente, só atingimos a partir de algumas experiências privilegiadas, com vocação universal. Com efeito, sob pena de tornar-se uma *Methodik*, a hermenêutica só pode elevar sua pretensão à universalidade a partir de domínios bastante concretos, por conseguinte, a partir de hermenêuticas regionais que ela precisa sempre desregionalizar. É nesse esforço de desregionalização que talvez encontre uma resistência que se deve à natureza mesma das experiências-testemunhas sobre as quais ela se destaca. Essas experiências são, por excelência, experiências de alienação (*Verfremgung*), quer na consciência estética, na consciência histórica ou na consciência da linguagem. Essa luta contra o distanciamento metodológico faz ao mesmo tempo da hermenêutica uma crítica da crítica. Ela sempre tem necessidade de escalar o rochedo de Sísifo, de restaurar o solo ontológico degradado pela metodologia. Ao mesmo tempo, porém, a crítica da crítica leva-nos a assumir uma tese que aparecerá como bastante suspeita aos olhos da "crítica", a saber: já há um *consenso* que funda a possibilidade da relação estética, da relação histórica e da relação da linguagem. A *Schleiermacher*, que definia a hermenêutica como a arte de evitar a não-compreensão (*Missverständnis*), Gadamer replica: "Será que, na verdade, toda não-compreensão não é precedida por algo semelhante a um "acordo" que constitui seu suporte?"

3. Essa idéia de "acordo" é absolutamente fundamental. A afirmação de que entendimento prévio inclui a própria não-compreensão constitui o tema metacrítico por excelência. Ele nos conduz, ao mesmo tempo, ao terceiro conceito de universalidade em Gadamer. O elemento universal que nos permite desregionalizar a hermenêutica é a própria linguagem. O acordo que nos orienta é o entendimento no diálogo. Não se trata, forçosamente, do face-a-face tranqüilo, mas da relação questão-resposta em sua radicalidade: "Trata-se do fenômeno hermenêutico primitivo, segundo o qual não há asserção possível que não possa ser compreendida como resposta a uma questão: este é o modo como ela pode ser compreendida". É por isso que toda hermenêutica culmina no conceito de "dimensão de linguagem" (*Sprachlichkeit*). É claro que, por linguagem, deve ser entendido aqui não o sistema das línguas, mas as coletâneas das coisas ditas, a síntese das mensagens mais

significativas veiculadas, não somente pela linguagem ordinária, mas por todas as linguagens eminentes que fizeram de nós o que somos.

Chegaremos mais perto da crítica de Habermas ao nos perguntarmos se "o diálogo que somos nós" constitui o elemento universal permitindo-nos desregionalizar a hermenêutica, ou então, se não constitui uma experiência por demais particular, englobando tanto a possibilidade de ficarmos cegos à verdadeira situação de fato da comunicação humana, quanto a de conservarmos a esperança numa comunicação sem entraves e sem limites.

B) A crítica das ideologias: Habermas

Gostaria de apresentar agora o segundo protagonista desse debate, que será reduzido, para a clareza da discussão, a um simples duelo.

Situarei em quatro itens sucessivos sua *crítica das ideologias*, enquanto alternativa a uma *hermenêutica das tradições*.

1. Onde Gadamer toma de empréstimo ao romantismo filosófico seu conceito de *preconceito*, reinterpretado mediante a noção heideggeriana de *pré-compreensão*, Habermas desenvolve um conceito de *interesse*, oriundo do marxismo reinterpretado por Lukács e pela escola de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse, K. O. Apel, etc.).

2. Onde Gadamer se apóia sobre as *ciências do espírito*, compreendidas como reinterpretação da tradição cultural no presente histórico, Habermas recorre às *ciências sociais críticas*, diretamente dirigidas contra as reificações institucionais.

3. Onde Gadamer introduz a *não-compreensão* como obstáculo interno à compreensão, Habermas desenvolve uma teoria das *ideologias*, no sentido de uma distorção sistemática da comunicação pelos efeitos dissimulados da violência.

4. Enfim, onde Gadamer funda a tarefa hermenêutica sobre uma ontologia do "diálogo que somos nós", Habermas invoca o *ideal regulador* de uma comunicação sem limite e sem coação que, longe de nos preceder, dirige-nos a partir do futuro.

Propositadamente apresento a alternativa de modo bastante esquemático, com um objetivo de clarificação. No entanto, o debate perderia seu interesse, caso essas duas posições aparentemente antitéticas não comportassem uma zona de recobrimento que deveria, a meu ver, tornar-se o ponto de partida para uma nova fase da hermenêutica, que esboçarei na segunda parte. Retomemos, porém, cada uma das linhas de desacordo.

1. O conceito de interesse, pelo qual começo, e que oponho polarmente ao de preconceito e de pré-compreensão, leva-nos a dizer algumas palavras sobre as relações de Habermas com o marxismo, bastante comparáveis às de Gadamer com o romantismo filosófico. O marxismo de Habermas é bastante original: nada tem a ver com o de Althusser e, ao mesmo tempo, conduz a uma teoria muito diferente das ideologias. Em *Conhecimento e interesse*, publicado em 1968, o marxismo é ressituido no interior de uma arqueologia do saber que, diferentemente da de Foucault, não visa a extrair estruturas descontínuas que não são constituídas ou manipuladas por nenhum sujeito, mas visa, pelo contrário, a retratar a história contínua de uma mesma problemática, a da reflexão, desfigurada num objetivismo e num positivismo crescentes.

O livro de Habermas pretende ser a reconstrução da "pré-história do positivismo moderno" e, a esse título, a história da dissolução da função crítica, com um objetivo que podemos chamar de apologético: o de "recuperar a experiência perdida da reflexão" (Prefácio). O marxismo, ressituido na história das conquistas e dos esquecimentos da reflexão, só pode aparecer como um fenômeno bastante ambíguo. Por um lado, ele pertence à história da reflexão crítica: está numa extremidade de uma linha que se traça a partir de Kant, passando por Fichte e Hegel. Não tenho tempo de mostrar como Habermas vê essa série de radicalizações da tarefa da reflexão, através das etapas do sujeito kantiano, da consciência fenomenológica hegeliana, do sujeito produtor fichteano, para culminar na síntese do homem e da natureza na atividade produtora. Essa simples maneira de afirmar a filiação ao marxismo a partir da questão crítica já é, em si mesma, bastante reveladora. Conceber o marxismo como uma solução nova trazida ao problema das condições de possibilidade da objetividade e do objeto, dizer que "no materialismo o trabalho desempenha a função da síntese" é esco-

lher, para o marxismo, uma leitura propriamente "crítica", no sentido kantiano e pós-kantiano do termo. É por isso que, para Habermas, a crítica da economia política, em Marx, toma o lugar da lógica no idealismo.

Assim ressituido na história da função crítica da reflexão, o marxismo não pode deixar de aparecer como a mais avançada forma da metacrítica, na medida em que o homem produtor toma o lugar do sujeito transcendental e do espírito hegeliano, e como uma etapa na história do esquecimento da reflexão e no avanço dos positivismos e dos objetivismos. A apologia do homem produtor leva-nos a hipostasiar uma categoria da ação em detrimento das outras, a ação instrumental.

Para compreendermos essa crítica, que pretende ser interna ao marxismo, precisamos introduzir o conceito de interesse. Seguirei aqui o ensaio de 1965, inserido como apêndice a *Conhecimento e interesses*, antes de analisar essa obra.

O conceito de interesse é oposto a toda pretensão do sujeito teórico de situar-se além da esfera do desejo; pretensão que Habermas vê agindo em Platão, Kant, Hegel e Husserl. A tarefa de uma filosofia crítica consiste justamente em desmascarar os interesses subjacentes ao empreendimento de conhecimento. Tal conceito, por mais diferente que seja do conceito de preconceito e de tradição em Gadamer, possui certa familiaridade que deverá ser tirada a limpo mais adiante. Para começar, digamos que ele nos permite introduzir, uma primeira vez, o conceito de ideologia, no sentido de um conhecimento pretensamente desinteressado, servindo para dissimular um interesse sob a forma de uma racionalização, num sentido bastante próximo ao de Freud.

É importante, para avaliarmos a crítica de Habermas a Marx, compreendermos que há interesses ou, mais exatamente, um pluralismo das esferas de interesse. Habermas distingue três interesses de base, cada um regulando uma esfera de *Forschung*, de *enquête* e, por conseguinte, um grupo de ciências.

Em primeiro lugar, há o *interesse técnico* ou *instrumental*, regulando as "ciências empírico-analíticas". Ele as regula, no sentido em que a significação dos enunciados possíveis de caráter empírico reside em sua explorabilidade técnica: os fatos que dependem das ciências empíricas são constituídos por uma organização *a priori* de nossa experiência no sistema behaviorista da ação

instrumental. A tese, próxima do pragmatismo de Dewey e de Peirce, será decisiva para compreendermos o jogo daquilo que Habermas, depois de Marcuse, considera como a ideologia moderna, a saber, a ciência e a técnica em si mesmas. A mais próxima possibilidade da ideologia deve-se a essa correlação entre o conhecimento empírico e o interesse técnico, que Habermas define mais exatamente como "interesse cognitivo no controle técnico aplicado a processos objetivados".

Mas há uma segunda esfera de interesse, que não é mais técnico, porém *prático*, no sentido kantiano do termo. Em outros escritos, Habermas opõe *ação comunicativa* a *ação instrumental*. Trata-se da mesma coisa: a esfera prática é a esfera da comunicação inter-humana. Ele estabelece uma correspondência entre esta e o domínio das "ciências histórico-hermenêuticas". A significação das proposições produzidas nesse domínio não procede da previsão possível e da explorabilidade técnica, mas da compreensão do sentido. Essa compreensão é feita através do canal da interpretação das mensagens trocadas na linguagem ordinária, mediante a interpretação dos textos transmitidos pela tradição, enfim, graças à interpretação das normas que institucionalizam os papéis sociais.

Evidentemente, é aqui que nos encontramos mais próximos de Gadamer e mais distantes de Marx. Mais próximos de Gadamer, porque, nesse nível da ação comunicativa, a compreensão está submetida às condições da pré-compreensão pelo intérprete, e essa pré-compreensão é feita sobre o fundo das significações tradicionais incorporadas à apreensão de todo fenômeno novo. Nem mesmo a ênfase dada por Habermas às ciências hermenêuticas é, fundamentalmente, estranha a Gadamer, na medida em que este vinculava a interpretação do outrora e do distante à "aplicação" (*Anwendung*) aqui, hoje. Mais próximos de Gadamer, também estamos mais distantes de Marx. Com efeito, é da distinção entre esses dois níveis de interesse — interesse tecnológico e interesse prático —, entre esses dois níveis de ciência — ciência empírico-analítica e ciência histórico-hermenêutica — que procede a crítica interna do marxismo (retorno, aqui, *Conhecimento e interesses*).

A crítica pretende ser interna, no sentido em que Habermas discerne, no próprio Marx, o esboço de sua própria distinção entre dois tipos de interesse, de ação e de ciência. Ele a vê na famosa distinção entre "forças produtivas" e "relações de produção", essas

últimas designando as formas institucionais nas quais se exerce a atividade produtora. O marxismo repousa, com efeito, sobre a discordância entre força e forma. A atividade de produção só deveria engendrar uma única humanidade autoprodutora, uma única "essência genérica" do homem. É das relações de produção que procede a clivagem do sujeito produtor em classes antagônicas.

Habermas vê neste ponto o esboço de sua própria distinção, no sentido em que os fenômenos de dominação e de violência, a dissimulação dessas relações de força em ideologias e o empreendimento político de libertação transferem-se para a esfera das *relações* de produção, e não para a das *forças* de produção. Portanto, precisamos tomar consciência da distinção das duas esferas da ação instrumental e da ação comunicativa, para darmos conta dos próprios fenômenos analisados por Marx: antagonismo, dominação, dissimulação, libertação. Mas é justamente isso que o marxismo não pode fazer, na compreensão que ele propõe de seu próprio trabalho de pensamento. Ao situar forças e relações sob o mesmo conceito de *produção*, ele se impede de desdobrar realmente os interesses e, por conseguinte, também os níveis de ação e as esferas de ciência. É nesse particular que ele pertence explicitamente à história do positivismo, à história do esquecimento da reflexão, mesmo que pertença implicitamente à história da tomada de consciência das reificações que afetam a comunicação.

2. Mas não falamos ainda do terceiro tipo de interesse, que Habermas chama de interesse pela emancipação. É a ele que se liga um terceiro tipo de ciência: as *ciências sociais críticas*.

Atingimos, aqui, o mais importante ponto de discordância em relação a Gadamer. Enquanto este toma por referência inicial as "ciências do espírito", Habermas invoca as "ciências sociais críticas". Essa escolha inicial é repleta de consequências. Porque as "ciências do espírito" estão próximas daquilo que Gadamer chama de *humaniora*, as humanidades, que são essencialmente ciências da cultura, da retomada das heranças culturais no presente histórico; são, portanto, por natureza, ciências da tradição, sem dúvida da tradição reinterpretada, reinventada por sua implicação aqui e agora, mas da tradição continuada. É a essas ciências que a hermenêutica de Gadamer liga, inicialmente, seu destino. Podem comportar um momento crítico, mas, por natureza, tendem a lutar

contra o distanciamento alienante da consciência estética, histórica e de linguagem. Com isso, elas nos impedem de situar a instância crítica acima do reconhecimento da autoridade, da tradição, mesmo reinterpretada. A instância crítica só pode desenvolver-se como um momento subordinado à consciência de finitude e de dependência no que concerne às figuras da pré-compreensão que sempre precede e engloba a instância crítica.

Ocorre algo inteiramente diferente nas ciências sociais críticas. Elas são críticas por constituição. É o que as distingue, não somente das ciências empírico-analíticas do funcionamento social, mas das ciências histórico-hermenêuticas descritas acima e colocadas sob o signo do interesse prático. As ciências sociais críticas se dão por tarefa discernir, sob as regularidades observáveis das ciências sociais empíricas, formas de relações de dependência "ideologicamente fixas", reificações que só podem ser transformadas criticamente. Portanto, é o interesse pela emancipação que regula o enfoque crítico. Habermas chama esse interesse também de *auto-reflexão*; ele fornece o quadro de referência para as proposições críticas: a auto-reflexão, escreve no texto de 1965, liberta o sujeito da dependência a poderes hipostasiados.

Como podemos notar, esse interesse é o mesmo que animava os filósofos do passado. Trata-se do interesse pela autonomia (*Selbstständigkeit*), pela independência. Mas a ontologia o dissimulava numa realidade já pronta, num ser que nos transporta. Esse interesse só é ativo na instância crítica que desmascara os interesses operando nas atividades de conhecimento, que mostra a dependência do sujeito teórico às condições empíricas oriundas das coações institucionais e que orienta o reconhecimento dessas formas de coação em direção à emancipação.

A instância crítica se situa, assim, acima da consciência hermenêutica, pois se afirma como empreendimento de "dissolução" das coações oriundas, não da natureza, mas das instituições. Um abismo separa, assim, o projeto hermenêutico, que coloca a tradição assumida acima do juízo, e o projeto crítico, que situa a reflexão acima da coação institucionalizada.

3. Chegamos, pois, gradativamente, ao terceiro ponto de discordância, o que constitui o objeto mesmo de nosso debate. Eu o enuncio da seguinte forma: o conceito de ideologia ocupa, numa

ciência social crítica, o lugar que ocupa o conceito de mal-entendido, de não-compreensão, numa hermenêutica das tradições. Foi Schleiermacher quem, antes de Gadamer, aliou a hermenêutica ao conceito de não-compreensão. Há hermenêutica onde houver não-compreensão. Mas há hermenêutica porque há a convicção e a confiança de que a compreensão que precede e engloba a não-compreensão tem condições de reintegrar a não-compreensão na compreensão, pelo movimento mesmo da questão e da resposta, baseado no modelo dialogal. A não-compreensão é — se assim podemos dizer — homogênea à compreensão, do mesmo tipo que ela. Por isso a compreensão não recorre a procedimentos explicativos, que são remetidos para o campo das pretensões abusivas do "metodologismo".

O que ocorre com o conceito de ideologia é completamente diferente. O que constitui a diferença? Habermas recorre, aqui, constantemente ao paralelismo entre psicanálise e teoria das ideologias. Esse paralelismo repousa sobre os seguintes critérios:

Primeiro traço: na escola de Frankfurt e numa linha que ainda podemos chamar de marxista, num sentido bastante geral, a distorção é constantemente vinculada à ação repressiva de uma autoridade, por conseguinte, à violência. A "censura", no sentido freudiano, constitui aqui o conceito-chave, pois é um conceito de origem política que aparece no campo das ciências sociais críticas depois de ter passado pela psicanálise. Esse elo entre ideologia e violência é capital, porque introduz no campo da reflexão grandezas que, sem estarem ausentes da hermenêutica, não são enfatizadas por ela: o trabalho e o poder. Digamos, num sentido marxista amplo, que é por ocasião do trabalho humano que se exercem fenômenos de dominação de uma classe sobre outra e que a ideologia exprime, do modo como veremos em breve, esses fenômenos de dominação. Na linguagem de Habermas, o fenômeno de dominação produz-se na esfera da ação comunicativa; é nela que a linguagem é distorcida em suas condições de exercício, no plano da competência comunicativa. Por isso uma hermenêutica que se restringe à dimensão de linguagem (*Sprachlichkeit*) encontra seu limite num fenômeno que só afeta a linguagem como tal porque a relação entre as três grandezas — trabalho, poder e linguagem — fica alterada.

Segundo traço: posto que as distorções da linguagem não provêm do uso como tal da linguagem, mas de sua relação com o trabalho e o poder, tornam-se ignoradas pelos membros da comunidade. Esse desconhecimento é específico do fenômeno da ideologia. Para fazer sua fenomenologia, precisamos recorrer a conceitos de tipo psicanalítico: a *ilusão* enquanto distinta do erro, a *projeção* enquanto constituição de uma falsa transcendência, a *racionalização* enquanto rearranjo ulterior das motivações, segundo as aparências de uma justificação racional. Para dizer a mesma coisa na esfera das ciências sociais críticas, Habermas fala de “pseudocomunicação” ou de “compreensão sistematicamente distorcida”, por oposição à simples não-compreensão.

Terceiro traço: se o desconhecimento é insuperável pela via dialogal direta, a dissolução das ideologias deve tomar o atalho de procedimentos explicativos, e não mais simplesmente compreensivos. Tais procedimentos colocam em jogo um aparelho teórico que não podemos derivar de nenhuma hermenêutica que apenas prolongaria, no plano da arte, a interpretação espontânea do discurso ordinário na conversação. Ainda aqui, a psicanálise fornece um bom modelo: esse exemplo é amplamente desenvolvido na terceira parte de *Conhecimento e interesses* e no artigo intitulado *A reivindicação de universalidade da hermenêutica*¹.

Habermas adota, aqui, a interpretação proposta por A. Lorenzer da psicanálise como *Sprachanalyse*, segundo a qual a “compreensão” do sentido se faz por “reconstrução” de uma “cena primitiva”, relacionada com duas outras “cenas”: a “cena” de ordem “sintomática” e a “cena” artificial da situação de “transferência”. Sem dúvida, a psicanálise permanece na esfera do compreender e de um compreender que culmina na tomada de consciência do paciente. Neste sentido, Habermas a chama de uma “hermenêutica das profundezas” (*Tiefenhermeneutik*). Contudo, esse compreender do sentido exige o atalho de uma “reconstrução” dos processos de “dessimbolização” que a psicanálise percorre em sentido inverso, segundo as vias de uma “ressimbolização”. Portanto, a psicanálise não é inteiramente exterior à hermenêutica, pois podemos ainda exprimi-la em termos de dessimbolização e de

ressimbolização. Ela constitui, antes, uma *experiência limite*, por causa da força explicativa ligada à “reconstrução” da “cena primitiva”. Em outras palavras, para “compreender” o *quê* do sintoma, devemos “explicar” seu *porquê*. É nessa fase explicativa que atua o aparelho teórico que estabelece as condições de possibilidade da explicação e da reconstrução: conceitos tópicos (as três instâncias e os três papéis), conceitos econômicos (mecanismo de defesa, recalques primário e secundário, cisão). No que diz respeito, em especial, às três instâncias *Ego-Id-Superego*, Habermas afirma que elas se ligam à esfera da comunicação através do processo dialogal de elucidação pelo qual o doente é reconduzido à reflexão sobre ele mesmo. A metapsicologia, conclui Habermas, “só pode ser fundada como meta-hermenêutica”¹.

Infelizmente, Habermas não nos diz nada sobre o modo no qual seria preciso transpor o esquema ao mesmo tempo explicativo e meta-hermenêutico da psicanálise para o plano das ideologias. Penso que deveríamos dizer que as distorções da comunicação, ligadas ao fenômeno social de dominação e de violência, também constituem fenômenos de dessimbolização. Por vezes Habermas fala — e de maneira bastante feliz — de “excomunhão”, pensando na distinção wittgensteiniana entre linguagem pública e linguagem privada. Seria preciso também mostrar em que sentido a compreensão desses fenômenos exige uma reconstrução onde poderiam ser encontrados certos traços da compreensão “cênica”, até mesmo, da tríplice “cena” atual, original e transferencial. Em todos os casos, seria preciso mostrar como a compreensão exige uma etapa de explicação tal, que o sentido só será compreendido se a origem do não-sentido for explicada. Enfim, seria preciso mostrar como essa explicação põe em jogo um aparelho teórico comparável à tópica ou à econômica freudianas, cujos conceitos diretrizes não podem ser tomados de empréstimo nem à experiência dialogal, no contexto da linguagem ordinária, nem a uma exegese dos textos enxada na compreensão direta do discurso.

Estes são os traços principais do conceito de ideologia; impacto da violência no discurso, dissimulação cuja chave escapa à consciência, necessidade do desvio para a explicação das causas. Mediante esses três traços, o fenômeno ideológico constitui uma *expe-*

1. Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 120s.

1. Habermas, *op. cit.*, p. 149.

riência limite para a hermenêutica. Enquanto que a hermenêutica leva apenas a desenvolver uma competência natural, temos necessidade de uma meta-hermenêutica para fazer a teoria das deformações da competência comunicativa. A crítica é essa teoria da competência comunicativa que engloba a arte de compreender, as técnicas para vencer a não-compreensão e a ciência explicativa das distorções.

4. Não gostaria de concluir essa apresentação demasiado sumária do pensamento de Habermas, sem dizer algumas palavras sobre a divergência — talvez a mais profunda — que o separa de Gadamer.

Para Habermas, o principal defeito da hermenêutica de Gadamer consiste em tê-la *ontologizado*. Com isso, ele entende sua insistência sobre o consenso, sobre o acordo, como se o *consenso* que nos precede fosse algo de constitutivo, de dado no ser. Gadamer não diz que a compreensão é mais *Sein* que *Bewusstsein*? Não fala, com o poeta, do “diálogo que somos nós”? Não considera a “dimensão de linguagem” como uma constituição ontológica, como um meio em que nos movemos? Mais fundamentalmente ainda, não enraíza a hermenêutica da compreensão numa ontologia da finitude? Habermas só pode ter desconfiança no que concerne àquilo que lhe parece ser a hipóstase ontológica de uma experiência rara, a saber, a experiência de ser precedido, em nossos mais felizes diálogos, pelo entendimento que carrega. Todavia, não podemos canonizar essa experiência e fazer dela o modelo, o paradigma, da ação comunicativa. O que nos impede de proceder assim é justamente o fenômeno ideológico. Se a ideologia fosse apenas um obstáculo interno à compreensão, uma não-compreensão, podendo ser reintegrada apenas pelo exercício da questão e da resposta, então poderíamos dizer que “onde há não-compreensão, há consenso prévio”.

Compete a uma crítica das ideologias pensar em termos de antecipação aquilo que a hermenêutica das tradições pensa em termos de tradição assumida. Em outros termos, a crítica das ideologias implica que coloquemos como idéia reguladora, adiante de nós, o que a hermenêutica das tradições concebe como existindo na origem da compreensão. Aqui entra em jogo o que chamamos de o terceiro interesse que move o conhecimento: o interesse pela

emancipação. É esse interesse, como vimos, que anima as ciências sociais críticas. Portanto, também é ele que fornece um quadro de referência a todas as significações postas em jogo na psicanálise e na crítica das ideologias. A auto-reflexão é o conceito correlato do interesse pela emancipação. É por isso que não podemos fundar a auto-reflexão sobre um *consenso* prévio. Ao invés disso, o que ocorre é justamente a comunicação interrompida. Não podemos falar, com Gadamer, de entendimento que leve à compreensão, sem presumirmos uma convergência das tradições que não existe sem hipostasiarmos o passado, que também é o lugar da falsa consciência, enfim, sem ontologizarmos a língua que é apenas uma “competência comunicativa” desde sempre distorcida.

Por conseguinte, precisamos situar toda a crítica das ideologias sob o signo de uma idéia reguladora: a de uma comunicação sem limite e sem coação. A marca kantiana é, aqui, evidente. A idéia reguladora é mais *dever-ser* do que *ser*, mais antecipação do que reminiscência. É essa idéia que confere sentido a toda crítica psicanalítica ou sociológica, porque só há dessimbolização para um projeto de ressimbolização, e só há tal projeto na perspectiva revolucionária do fim e da violência. Onde a hermenêutica das tradições empenhava-se em detectar a essência da autoridade, para vinculá-la ao reconhecimento de uma superioridade, o interesse pela emancipação conduz à nona das *Teses sobre Feuerbach*: “Os filósofos interpretaram o mundo; trata-se, agora, de transformá-lo”. Uma escatologia da não-violência constitui, assim, o horizonte filosófico último de uma crítica das ideologias. Esse escatologismo, próximo do de Ernst Bloch, toma o lugar que ocupava a ontologia do entendimento de linguagem numa hermenêutica das tradições.

2. POR UMA HERMENÊUTICA CRÍTICA

A) *Reflexão crítica sobre a hermenêutica*

Gostaria agora de elaborar minha reflexão pessoal sobre as pressuposições de ambas as concepções e abordar os problemas colocados desde minha Introdução. Esses problemas, afirmávamos, dizem respeito à significação do gesto filosófico mais fundamental. O gesto da hermenêutica é um gesto humilde de reconhecimento das condições históricas a que está submetida toda compreensão humana sob o regime da finitude. O da crítica das ideologias é um gesto ativo de desafio, dirigido contra as distorções da comunicação humana. Pelo primeiro, insiro-me no devir histórico ao qual estou consciente de pertencer; pelo segundo, oponho ao estado atual da comunicação humana falsificada a idéia de uma libertação da palavra, de uma libertação essencialmente política, guiada pela idéia limite da comunicação sem limite e sem entrave.

Meu intuito não é o de fundar a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias num supersistema que as englobaria. Como disse desde o início, cada uma fala de um lugar diferente. E é isso que realmente ocorre. Todavia, pode ser exigido que cada uma delas reconheça a outra, não como uma posição estranha e puramente adversa, mas como uma formulação, a seu modo, de uma reivindicação legítima.

É nesse espírito que retomo as duas questões apresentadas na Introdução.

A que condição uma filosofia hermenêutica pode, em si mesma, dar conta da exigência de uma crítica das ideologias? A preço de que reformulação ou de refundição de seu programa?

A que condição uma crítica das ideologias é possível? Pode ser, em última análise, desprovida de preconceitos hermenêuticos?

A primeira questão coloca em jogo a capacidade da hermenêutica de justificar uma instância crítica em geral. Como pode haver crítica em hermenêutica?

Em primeiro lugar, observo que reconhecer a instância crítica é uma veleidade da hermenêutica incessantemente reiterada, mas sem cessar abortada. Com efeito, a partir de Heidegger, a hermenêutica está completamente engajada no movimento de *volta ao fundamento* que, de uma questão epistemológica concernente as condições de possibilidade das "ciências do espírito", leva à estrutura ontológica do compreender. Podemos então nos perguntar se é possível o trajeto de retorno. No entanto, é sobre esse trajeto de retorno que poderia impor-se e revelar-se a afirmação de que as questões de crítica exegético-histórica são questões "derivadas", de que o círculo hermenêutico, no sentido dos exegetas, está "fundado" sobre a estrutura de antecipação da compreensão no plano ontológico fundamental.

Todavia, a hermenêutica ontológica parece incapaz, por razões estruturais, de revelar essa problemática de retorno. No próprio Heidegger, a questão é abandonada logo que é colocada. Em *O ser e o tempo* lemos o seguinte: "O círculo característico da compreensão (...) encerra uma autêntica possibilidade do mais original conhecer; só a apreendemos corretamente se a explicitação (*Auslegung* = interpretação) se der por tarefa primeira, permanente e última, impedir que lhe sejam impostas suas aquisições e visões prévias, bem como suas antecipações por quaisquer intuições (*Einfälle*) e noções populares, para assegurar seu tema científico mediante o desenvolvimento dessas antecipações, segundo as coisas mesmas" (p. 153). Por conseguinte, assim é colocada, no princípio, a distinção entre a antecipação segundo as coisas mesmas e uma antecipação oriunda das idéias arrevesadas e das noções populares (*Volksbegriffe*). Esses dois termos possuem um parentesco visível com os preconceitos por "precipitação" e por "prevenção". Mas

como podemos ir adiante, de vez que declaramos, logo depois, que "os pressupostos ontológicos de todo conhecimento histórico transcendem, essencialmente, a idéia de rigor própria às ciências exatas", e que omitimos a questão do rigor próprio às ciências históricas? A preocupação de enraizar o círculo mais fundo que toda epistemologia impede-nos de repetir a questão epistemológica depois da ontologia.

Significaria isto que não há em Heidegger nenhum desenvolvimento que corresponda ao momento crítico de uma epistemologia? Sim, mas esse desenvolvimento se aplica alhures. Ao passar da Analítica do *Dasein*, à qual ainda pertence a teoria do compreender e do interpretar, à teoria da temporalidade e da totalidade, à qual pertence a segunda meditação sobre o compreender (§ 63), parece que todo o esforço crítico é utilizado no trabalho de *desconstrução da metafísica*. E compreendemos por que: desde que a hermenêutica se torna hermenêutica do ser — do sentido do ser —, a estrutura de antecipação própria à questão do sentido do ser é fornecida pela história da metafísica, que ocupa justamente o lugar do preconceito. A partir de então, a hermenêutica do ser revela todos os seus recursos críticos em seu debate com a substância grega e medieval, com o *cogito* cartesiano e kantiano. O confronto com a tradição metafísica do Ocidente ocupa o lugar de uma crítica dos preconceitos. Em outras palavras, numa perspectiva heideggeriana, a única crítica interna que podemos conceber como parte integrante do empreendimento de desocultamento é a desconstrução da metafísica. E uma crítica propriamente epistemológica só pode ser reassumida indiretamente, na medida em que podem ser discernidos resíduos metafísicos operando até mesmo nas ciências pretensamente positivas ou empíricas. Todavia, essa crítica dos preconceitos de origem metafísica não pode ocupar o lugar de um verdadeiro confronto com as ciências humanas, com sua metodologia e com suas pressuposições epistemológicas. Em outros termos, é a preocupação lancinante com a radicalidade que nos impede de fazer o trajeto de retorno da hermenêutica geral às hermenêuticas regionais: filologia, história, psicologia das profundezas, etc.

Quanto a Gadamer, é certo que tenha compreendido perfeitamente a urgência dessa "dialética descendente", do fundamento para o derivado. Por isso, declara: "Poderemos nos interrogar sobre

as consequências que acarreta, para a hermenêutica das ciências do espírito, o fato de Heidegger derivar fundamentalmente a estrutura circular do compreender da temporalidade do *Dasein* (*Vérité et Méthode*, p. 250). São essas consequências, na realidade, que nos interessam. Porque é no movimento de derivação que a partilha entre pré-compreensão e preconceito constitui problema, e que novamente surge a questão crítica, no cerne mesmo da compreensão. Assim, ao falar dos textos de nossa cultura, Gadamer não cessa de insistir nesse fato: esses textos são significantes, por eles mesmos e há uma "coisa do texto" que se dirige a nós. Mas como deixarmos falar a "coisa do texto" sem enfrentarmos a questão crítica da mistura da pré-compreensão com o preconceito?

Ora, a meu ver, a hermenêutica de Gadamer não está em condições de engajar-se a fundo nesse caminho, não somente porque, como em Heidegger, todo o esforço do pensamento está investido na radicalização do problema do fundamento, mas porque a experiência hermenêutica, em si mesma, evita lançar-se nos caminhos do reconhecimento de toda instância crítica. A experiência fundamental que determina o lugar de onde a hermenêutica faz sua reivindicação de universalidade contém a refutação do "distanciamento alienante" que comanda a atitude objetivante das ciências humanas. Por conseguinte, toda a obra toma um caráter dicotômico que se revela até mesmo no título: *Verdade e método*. A alternativa prima sobre a conjunção. É essa situação inicial de alternativa, de dicotomia que, a meu ver, impede-nos de reconhecer realmente a instância crítica e, por conseguinte, de fazer justiça a uma crítica das ideologias, expressão moderna e pós-marxista da instância crítica.

Minha própria interrogação procede dessa constatação. O que me pergunto é se não conviria deslocar o lugar inicial da questão hermenêutica, reformular a questão de base da hermenêutica, de tal forma que certa dialética entre a experiência de pertença e o distanciamento alienante torne-se a própria mola, a chave da vida interna da hermenêutica.

A idéia de tal deslocamento do lugar inicial da questão hermenêutica me é sugerida pela história mesma do problema hermenêutico. Ao longo dessa história, a ênfase sempre foi dada à exegese, à filologia, vale dizer, ao tipo de relação com a tradição que se funda sobre a *mediação* de textos, de documentos, de monu-

mentos cujo estatuto é semelhante ao dos textos. Schleiermacher é exegeta do Novo Testamento e tradutor de Platão. Quanto a Dilthey, vê a especificidade da interpretação (*Auslegung*), com referência à compreensão direta de outrem (*Verstehung*), no fenômeno da fixação pela escrita e, mais geralmente, da inscrição.

Ao retornarmos, assim, a uma problemática do texto, da exegese e da filologia, parece que restringimos a visada, o alcance e o ângulo de visão da hermenêutica. Todavia, como toda reivindicação de universalidade é emitida de algum lugar, podemos esperar que a restauração do elo da hermenêutica com a exegese faça aparecer, por sua vez, traços de universalidade que, sem contradizer realmente a hermenêutica de Gadamer, retificam-na num sentido decisivo para a solução do debate com a crítica das ideologias.

Gostaria de esboçar quatro temas que constituem uma espécie de complemento crítico à hermenêutica das tradições.

1. O distanciamento, no qual essa hermenêutica tende a ver uma espécie de decadência ontológica, aparece como um componente positivo do ser para o texto. Ele pertence propriamente à interpretação, não como seu contrário, mas como sua condição. Esse movimento de distanciamento está implicado na fixação, pela escrita, e em todos os fenômenos comparáveis, na ordem da transmissão do discurso. Com efeito, a escrita de forma alguma se reduz à fixação material do discurso: esta é a condição de um fenômeno muito mais fundamental, o da autonomia do texto. Autonomia triplíce: com referência à intenção do autor, à situação cultural e a todos os condicionamentos sociológicos da produção do texto; e, enfim, ao destinatário primitivo. O que significa o texto não coincide mais com aquilo que o autor queria dizer. Significação verbal e significação mental possuem destinos diferentes. Essa primeira modalidade de autonomia já implica a possibilidade de a "coisa do texto" escapar ao horizonte intencional limitado de seu autor, e de o mundo do texto fazer desmoronar o mundo de seu autor.

Todavia, o que é verdadeiro das condições psicológicas, também o é das condições sociológicas, embora o que possa liquidar o autor esteja menos pronto a fazer a mesma operação na ordem sociológica. No entanto, o que é próprio da obra de arte, da obra literária, da obra pura e simplesmente, consiste em transcender suas próprias condições psicossociológicas de produção e em

abrir-se, assim, a uma série ilimitada de leituras, que também se encontram situadas em contextos sócio-culturais sempre diferentes. Em suma, compete à obra se *descontextualizar*, tanto do ponto de vista sociológico quanto do psicológico, para poder *recontextualizar-se* de outra forma: eis o que constitui o ato de leitura. O resultado é que a mediação do texto não poderá ser tratada como uma extensão da situação dialógica. De fato, no diálogo, o *vis-à-vis* do discurso é dado de antemão pelo próprio colóquio. Com a escrita, transcende-se o destinatário original. Para além deste, a obra cria para si uma audiência, virtualmente estendida a todo aquele que sabe ler.

Podemos ver nessa liberação a mais fundamental condição para o reconhecimento de uma instância crítica no interior da interpretação. Porque, aqui, o distanciamento pertence à própria mediação.

Essas observações, num certo sentido, não fazem senão prolongar o que o próprio Gadamer diz, de um lado, da "distância temporal" (vimos como ela é um componente da "consciência exposta à eficácia da história") e de outro, da *Schriftlichkeit*, que acrescenta novos traços à *Sprachlichkeit*. Contudo, ao mesmo tempo que essa análise prolonga a de Gadamer, desloca sua ênfase. Porque o distanciamento revelado pela escrita já está presente no próprio discurso que mantém, em germe, o distanciamento do *dito* ao *dizer*, segundo uma análise famosa de Hegel no início da *Fenomenologia do espírito*: o *dizer* se desvanece, mas o *dito* permanece. A este respeito, a escrita não apresenta nenhuma revolução radical na constituição do discurso, mas realiza seu desejo mais profundo.

2. A hermenêutica deve satisfazer a uma segunda condição, se é que pretende explicar uma instância crítica a partir de suas próprias premissas. Deve superar a dicotomia danosa, herdada de Dilthey, entre "explicar" e "compreender". Esta dicotomia, como se sabe, procede da convicção segundo a qual toda atitude explicativa é tomada de empréstimo à metodologia das *ciências da natureza* e indevidamente estendida às *ciências do espírito*. O aparecimento, no campo da teoria do texto, de modelos semiológicos, convence-nos de que nem toda explicação é naturalista ou causal. Os modelos semiológicos, aplicados especialmente à teoria do relato, são tomados de empréstimo ao domínio da linguagem, por extensão das unidades menores que a frase às unidades maiores que a

frase (poemas, relatos, etc.). A categoria sob a qual devemos situar o discurso não é mais, aqui, a da escrita, porém, a da obra, vale dizer, uma categoria que depende da práxis, do trabalho. Compete ao discurso poder ser produzido à maneira de uma obra apresentando estrutura e forma. Mais ainda que a escrita, a produção do discurso como obra opera uma objetivação graças à qual ele se põe a ler em condições existenciais sempre novas.

Todavia, diferentemente do discurso simples da conversação, que entra no movimento espontâneo da questão e da resposta, o discurso enquanto obra é "tomado" em estruturas exigindo uma descrição e uma explicação que mediatizam o "compreender". Encontramo-los, aqui, numa situação próxima à que foi descrita por Habermas: a *reconstrução* é o caminho da compreensão. Contudo, essa situação não é própria à psicanálise e a tudo o que Habermas designa pelo termo de "hermenêutica das profundezas". Esta condição é a da obra em geral.

Portanto, se há uma hermenêutica — e estou convencido do fato, contrariamente ao estruturalismo, que gostaria de limitar-se à etapa explicativa —, não se constitui no sentido oposto ao da explicação estrutural, mas através de sua mediação. Com efeito, a tarefa do compreender é a de elevar ao nível do discurso aquilo que, inicialmente, se dá como estrutura. Contudo, devemos ir tão longe quanto possível, no caminho da objetivação, até o ponto em que a análise estrutural revela a *semântica profunda* de um texto, antes de pretender "compreender" o texto a partir da "coisa" que dele nos fala. A *coisa* do texto não é aquilo que uma leitura ingênua do texto revela, mas aquilo que o agenciamento formal do texto mediatiza. Se é assim, verdade e método não constituem uma alternativa, porém, um processo dialético.

3. De uma terceira maneira, a hermenêutica dos textos se volta para a crítica das ideologias. O momento propriamente hermenêutico, parece-me, é aquele em que a interrogação, transgredindo o fechamento do texto, volta-se para aquilo que o próprio Gadamer chama de "a coisa do texto", a saber, o tipo de *mundo* aberto por ele. Esse momento pode ser chamado de o momento da *referência*, em memória da distinção frégiana entre sentido e referência. O sentido da obra é sua organização interna, sua referência é o modo de se manifestar diante do texto.

Devo observar, de passagem, que aqui se situa a ruptura mais decisiva com a hermenêutica romântica. Não há intenção oculta a ser procurada detrás do texto, mas um mundo a ser manifestado diante dele. Ora, esse poder do texto de abrir uma dimensão de realidade comporta, em seu princípio mesmo, um recurso contra toda realidade dada e, dessa forma, a possibilidade de uma crítica do real. É no discurso poético que esse poder subversivo se revela de modo mais nítido. Toda a estratégia desse discurso se mantém no equilíbrio de dois momentos: suspensão da referência da linguagem ordinária e abertura de uma referência de segundo grau, que é outro nome para aquilo que designamos anteriormente por mundo da obra, mundo aberto pela obra. Com a poesia, a ficção é o caminho da redescritção ou, para falar com Aristóteles na *Poética*, a criação de um *mythos*, de uma "fábula", é o caminho da *mimesis*, da imitação criadora.

Ainda aqui, desenvolvemos um tema esboçado pelo próprio Gadamer, especialmente em suas magníficas páginas sobre o *jogo*. Contudo, levando até o fim essa meditação sobre a relação entre *ficção* e *redescritção*, introduzimos um tema crítico que a hermenêutica das tradições tende a proscrever de suas fronteiras. No entanto, esse tema estava potencialmente contido na análise heideggeriana do compreender. Estamos lembrados como Heidegger liga ao compreender a noção de "projeção de meus possíveis mais próprios". Isto significa que o modo de ser do mundo aberto pelo texto é o modo do possível, ou melhor, do poder-ser. Reside aí a força subversiva do imaginário. O paradoxo da referência poética consiste justamente no seguinte: a realidade só é redescrita na medida mesma em que o discurso se eleva ao nível da ficção.

Por conseguinte, compete a uma hermenêutica do poder-ser voltar-se para uma crítica das ideologias, de que ela constitui a mais fundamental das possibilidades. Ao mesmo tempo, o distanciamento se inscreve no cerne da referência: é do real quotidiano que o discurso poético se distancia, visando ao ser como poder-ser.

4. De uma última maneira, a hermenêutica dos textos designa o lugar vazio de uma crítica das ideologias. Esse último ponto diz respeito ao estatuto da subjetividade na interpretação. Se, com efeito, a primeira preocupação da hermenêutica não é a de descobrir uma intenção oculta por detrás do texto, mas a de manifestar

um mundo diante dele, a compreensão de si autêntica é aquela que, segundo Heidegger e Gadamer, deixa-se de instruir pela "coisa do texto". A relação do texto com o mundo toma o lugar da relação do autor com a subjetividade. Ao mesmo tempo, desloca-se também o problema da subjetividade do leitor. Compreender não é projetar-se no texto, mas expor-se ao texto: é receber um "si" mais vasto da apropriação das proposições de mundo revelada pela interpretação. Em suma, é a coisa do texto que dá ao leitor sua dimensão de subjetividade. A compreensão deixa, então, de ser uma constituição de que o sujeito seria a chave. Se levamos até o fim essa sugestão, deveremos dizer que a subjetividade do leitor não é menos colocada em suspenso, irrealizada, potencializada, que o mundo revelado pelo texto. Em outras palavras, se a ficção é uma dimensão fundamental da referência do texto, não é menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. Ao ler, eu me irrealizo. A leitura me introduz nas variações imaginativas do *ego*. A metamorfose do mundo segundo o jogo também é a metamorfose lúdica do *ego*.

Vejo, nessa idéia de "variação do *ego*", a possibilidade mais fundamental para uma crítica das ilusões do sujeito. Esse elo podia ficar dissimulado, ou não desenvolvido, numa hermenêutica das tradições, correndo o risco de introduzir prematuramente um conceito de apropriação (*Aneignung*) cuja ponta se dirige contra o distanciamento alienante. Todavia, se o distanciamento de si mesmo não é um modo errado a se combater, mas a condição de possibilidade da compreensão de si mesmo diante do texto, a apropriação é o complemento dialético do distanciamento. Assim, a crítica das ideologias pode ser assumida num conceito de compreensão de si que implica organicamente uma crítica das ilusões do sujeito. O distanciamento de si mesmo exige que a apropriação das proposições de mundo, fornecidas pelo texto, passe pela desapropriação de si. A crítica da *consciência falsa* pode tornar-se, assim, parte integrante da hermenêutica e conferir à crítica das ideologias a dimensão meta-hermenêutica que Habermas lhe assinala.

B. Reflexão hermenêutica sobre a crítica

Gostaria agora de elaborar, sobre a crítica das ideologias, uma reflexão simétrica à precedente, que visaria a pôr à prova a reinvên-

dicação de universalidade da crítica das ideologias. Não espero que essa reflexão conduza a crítica das ideologias ao aprisco da hermenêutica, mas que comprove o intuito de Gadamer, segundo o qual as duas "universalidades" — a da hermenêutica e a da crítica das ideologias — interpenetram-se. Também poderíamos apresentar a questão nos termos de Habermas: em que condições a crítica pode se apresentar como uma meta-hermenêutica?

Proponho que sigamos a ordem das teses que me serviu para apresentar esquematicamente o pensamento de Habermas.

1. Começarei pela teoria dos interesses que subentende a crítica das ideologias, a da fenomenologia transcendental e a do positivismo. Podemos nos perguntar o que autoriza a sequência das teses: que toda *Forschung* é regulada por um interesse que confere às significações de seu campo um quadro prévio de referências; que tais interesses são três (e não um, dois ou quatro): interesse técnico, interesse prático e interesse emancipatório; que esses interesses se enraízam na história natural da espécie humana, embora enfatizem a emergência do homem acima da natureza e assumam forma no meio do trabalho, do poder e da linguagem; que, na reflexão sobre si, conhecimento e interesse se identificam; que a unidade do conhecimento e do interesse se comprova numa dialética que discerne os traços históricos da repressão do diálogo e reconstrói o que foi reprimido.

Seriam essas "teses" susceptíveis de uma descrição empírica? Não, porque, do contrário, cairíamos sob o jugo das ciências empírico-analíticas, e vimos que elas dependem de um interesse, o primeiro denominado. Seriam essas teses uma teoria, no sentido dado a esse termo, por exemplo, em psicanálise, vale dizer, no sentido de um feixe de hipóteses explicativas permitindo a reconstrução da cena primitiva? Não, porque, se assim o fossem, elas se tornariam regionais como toda teoria, e seriam ainda justificadas por um interesse, o interesse pela emancipação, e a justificação se tornaria circular.

Por conseguinte, será que não devemos reconhecer que a descoberta dos interesses na raiz do conhecimento, que a hierarquização dos interesses e sua relação com a trilogia trabalho-poder-linguagem depende de uma antropologia filosófica semelhante à Analítica do *Dasein* de Heidegger, especialmente à sua hermenêu-

tica da "preocupação"? Se é assim, tais interesses não são nem observáveis, nem entidades teóricas como o *ego*, o *superego* e o *id* em Freud, mas "existenciais". Sua análise depende de uma hermenêutica, na medida em que são ao mesmo tempo "o mais próximo" e "o mais dissimulado", e em que precisamos desocultá-los para conhecê-los.

Se quisermos, podemos muito bem chamar essa analítica dos interesses de meta-hermenêutica, se é que admitimos que a hermenêutica consiste principalmente numa hermenêutica do discurso, até mesmo num idealismo da vida da linguagem. Mas vimos que não é nada disso, que a hermenêutica da pré-compreensão é, fundamentalmente, hermenêutica da finitude. É por isso que de bom grado aceito dizer que a crítica das ideologias expressa sua reivindicação a partir de um lugar distinto da hermenêutica, a saber, daquele onde se conjuga a sequência trabalho-poder-linguagem. Contudo, as duas reivindicações se cruzam num lugar comum: a hermenêutica da finitude que assegura, *a priori*, a correlação entre o conceito de preconceito e o de ideologia.

2. Gostaria agora de considerar novamente o pacto que Habermas instaura entre ciência social crítica e interesse pela emancipação. Opusemos vigorosamente esse privilégio das ciências sociais críticas ao das ciências histórico-hermenêuticas que se orienta mais para o reconhecimento da autoridade das tradições que para a ação revolucionária voltada contra a opressão.

A questão que a hermenêutica coloca à crítica das ideologias é a seguinte: podemos conferir ao interesse pela emancipação, que motiva esse terceiro ciclo de ciências, um estatuto tão distinto quanto podemos supor com referência ao interesse que anima as ciências histórico-hermenêuticas? Essa distinção é afirmada bastante dogmaticamente, como que para cavar o fosso entre interesse pela emancipação e interesse ético. Mas as análises concretas de Habermas desmentem esse intuito dogmático. É extraordinário como as distorções que a psicanálise descreve e explica são interpretadas, no nível meta-hermenêutico em que Habermas se situa, como distorções da competência comunicativa. Tudo indica também ser nesse nível que operam as distorções dependentes da crítica das ideologias. Estamos lembrados como Habermas interpreta o marxismo baseando-se numa dialética entre ação instrumental e

ação comunicativa. É no cerne da ação comunicativa que a institucionalização das relações humanas sofre a reificação que a torna mal conhecida dos protagonistas da comunicação. Por conseguinte, todas as distorções, as que a psicanálise descobre e as que a crítica das ideologias denuncia, são distorções da capacidade comunicativa dos homens.

Será, então, que podemos tratar o interesse pela emancipação como um interesse distinto? Parece que não se, além disso, levarmos em conta que, tomado positivamente como um motivo próprio, e não mais negativamente a partir das reificações que combate, esse interesse não tem outro conteúdo senão o ideal da comunicação sem entrave e sem limite. Com efeito, o interesse pela emancipação seria abstrato e exangue se não se inscrevesse no plano mesmo em que se exercem as ciências histórico-hermenêuticas, vale dizer, na ação comunicativa. Mas, se é assim, será que uma crítica das distorções pode separar-se da experiência comunicativa, justamente onde ela começou, onde é real e exemplar? A tarefa da hermenêutica das tradições é a de lembrar à crítica das ideologias que é sobre o fundo da reinterpretação criadora das heranças culturais que o homem pode projetar sua emancipação e antecipar uma comunicação sem entrave e sem limite. Se não possuíssemos nenhuma experiência da comunicação, por mais reduzida e mutilada que seja, poderíamos desejá-la para todos os homens e em todos os níveis de institucionalização do vínculo social? No meu entender, parece-me que uma crítica jamais pode ser primeira e última. Só criticamos distorções em nome de um *consenso* que não podemos antecipar simplesmente no vazio, à maneira de uma idéia reguladora, a não ser que esta seja exemplificada; um dos lugares da exemplificação do ideal da comunicação é justamente nossa capacidade de vencer a distância cultural na interpretação das obras recebidas do passo. É bem provável que quem não é capaz de reinterpretar seu passado, também não seja capaz de projetar concretamente seu interesse pela emancipação.

3. Chego ao terceiro ponto de desacordo entre hermenêutica das tradições e crítica das ideologias. Diz respeito ao abismo que separaria a simples má-compreensão da distorção patológica ou ideológica. Não quero retornar aos argumentos já expostos há pouco e que tendem a atenuar a diferença entre má-compreensão e

distorção. Uma hermenêutica das profundezas ainda é uma hermenêutica, mesmo que a chamemos de meta-hermenêutica. Preferiria insistir num aspecto da teoria das ideologias que nada deve ao paralelismo entre psicanálise e teoria das ideologias. Toda uma parte da obra de Habermas destina-se não à teoria das ideologias tomada abstratamente, mas às ideologias contemporâneas. Ora, quando a teoria das ideologias se desenvolve, assim, concretamente no contexto de uma crítica do tempo presente, revela aspectos exigindo que aproximemos concretamente, e não mais simplesmente de modo teórico, o interesse pela emancipação, do interesse pela comunicação, no contexto das tradições reinterpretadas.

Segundo Habermas, qual é a ideologia dominante do tempo presente? Sua resposta é semelhante à de Herbert Marcuse e à de Jacques Ellul: é a ideologia científico-tecnológica. Não vou desenvolver aqui os argumentos de Habermas que colocam em jogo toda uma interpretação do capitalismo avançado e das sociedades industriais desenvolvidas. Vou direto ao traço principal que, no meu entender, ressitua imperiosamente a teoria das ideologias no campo hermenêutico. A sociedade industrial moderna, segundo Habermas, substituiu as legitimações tradicionais e as crenças de base utilizadas como justificação do poder por uma ideologia da ciência e da tecnologia. O Estado moderno, com efeito, não é mais um Estado destinado a representar os interesses de uma classe opressora, mas a eliminar as disfunções do sistema industrial. Justificar a mais-valia, dissimulando seu mecanismo, não é mais a primeira função legitimadora da ideologia, como na época do capitalismo liberal descrita por Marx, simplesmente porque a mais-valia não é mais a fonte principal de produtividade, nem sua apropriação é o traço dominante do sistema. O traço dominante do sistema é a produtividade da própria racionalidade, incorporada nos computadores. Aquilo que precisa ser legitimado é, pois, a manutenção e o crescimento do próprio sistema. É para isso que serve o aparelho científico-técnico convertido numa ideologia, vale dizer, numa legitimação das relações de dominação e de desigualdade necessárias ao funcionamento do sistema industrial, mas dissimuladas pelas gratificações do sistema sob todas as formas de gozos. A ideologia moderna difere, pois, sensivelmente da ideologia descrita por Marx, que só vale para o curto período do capitalismo liberal, não tendo, portanto, nenhuma universalidade no tempo. Aliás, também não há

ideologia pré-burguesa, e a ideologia burguesa está expressamente vinculada à camuflagem da dominação sob a instituição legal do livre contrato de trabalho.

Admitida essa descrição da ideologia moderna, o que isso significa em termos de interesse? Significa que o subsistema da ação instrumental deixou de ser um subsistema, e que suas categorias invadiram a esfera da ação comunicativa. Nisso consiste a famosa "racionalização" de que falava Max Weber: não somente a racionalidade conquista novos domínios da ação instrumental, mas se subordina o domínio da ação comunicativa. Max Weber havia descrito esse fenômeno em termos de "desencantamento" e de "desdivinização". Habermas o descreve como esquecimento e perda da diferença entre o plano da ação instrumental, que também é o do trabalho, e o plano da ação comunicativa, que também é o das normas consentidas, da troca simbólica, das estruturas de personalidade, dos procedimentos de decisão racional. No sistema capitalista moderno, que parece identificar-se, aqui, pura e simplesmente com o sistema industrial, a velha questão grega do "bem viver" fica abolida em proveito do funcionamento de um sistema manipulado. Os problemas de práxis ligados à comunicação — especialmente o desejo de submeter à discussão pública e à decisão democrática a escolha das grandes opções políticas — não desapareceram. Continuam subsistindo, mas de modo recalcado. E é justamente porque sua eliminação não é automática, e porque permanece insatisfeita a necessidade de legitimação, que se torna sempre necessária uma ideologia para legitimar a autoridade que assegura o funcionamento do sistema. Técnica e ciência assumem, hoje em dia, esse papel ideológico.

Dessa forma, a questão que o hermenauta dirige ao crítico das ideologias contemporâneas é a seguinte: admitamos que a ideologia consista, hoje, na dissimulação da diferença entre a ordem normativa da ação comunicativa e o condicionamento burocrático, por conseguinte, na dissolução da esfera de interação mediatizada pela linguagem nas estruturas da ação instrumental; se isto ocorre, o que devemos fazer para que o interesse pela emancipação não permaneça um desejo piedoso, a não ser que o encarnemos no despertar da ação comunicativa? E sobre o que podemos apoiar concretamente o despertar da ação comunicativa, senão sobre a retomada criadora das heranças culturais?

4. Essa aproximação inelutável entre o despertar da responsabilidade política e a reanimação das fontes tradicionais da ação comunicativa leva-me a dizer uma palavra, para concluir, sobre a quarta e mais formidável diferença entre consciência hermenêutica e consciência crítica. A primeira, dizíamos, está voltada para um entendimento, para um *consenso* que nos precede e, neste sentido, que está aí; a segunda antecipa o futuro de uma liberação cuja idéia reguladora não é um ser mas um ideal, o ideal da comunicação sem limite e sem entrave.

Com essa antítese aparente, atingimos o mais vivo e talvez o que há de mais vão do debate. Porque, afinal de contas dirá o hermenauta: de onde vocês falam quando recorrem à *Selbstreflexion*, senão desse lugar que vocês mesmos denunciaram como sendo um não-lugar, o não-lugar do sujeito transcendental? É do fundo de uma tradição que vocês falam. Talvez essa tradição não seja a mesma que a de Gadamer. Talvez seja justamente a da *Aufklärung*, enquanto que a de Gadamer seria a do romantismo. Mas ainda é uma tradição, a tradição da emancipação, mais que a tradição da rememoração. A crítica também é uma tradição. Diria mesmo que ela penetra na mais impressionante tradição, a dos atos libertários, a do Êxodo e da Ressurreição. Talvez não houvesse mais interesse pela emancipação, mais antecipação da libertação, se fosse apagada do gênero humano a memória do Êxodo, a memória da Ressurreição.

Se é assim, nada mais enganador que a pretensa antinomia entre uma ontologia do entendimento prévio e uma escatologia da libertação. Encontramos essas falsas antinomias várias vezes no decorrer dos colóquios precedentes: como se fosse necessário escolher entre a reminiscência e a esperança! Em termos teológicos, dizemos: a escatologia nada é sem o recitativo dos atos de libertação do passado.

Ao esboçar essa dialética da rememoração das tradições e da antecipação da libertação, de forma alguma pretendo abolir a diferença entre uma hermenêutica e uma crítica das ideologias. Cada uma, repito, possui um lugar privilegiado e, diria mesmo, preferências regionais diferentes: aqui, uma atenção às heranças culturais, talvez polarizada de modo mais decidido na teoria do texto; ali, uma teoria das instituições e dos fenômenos de dominação, polarizada na análise das reificações e das alienações. Na medida

em que ambas têm necessidade de sempre se regionalizar para se assegurarem o caráter concreto de suas reivindicações de universalidade, suas diferenças devem ser preservadas contra todo confusio-
nismo. Mas é a tarefa da reflexão filosófica colocar ao abrigo das oposições enganadoras o interesse pela emancipação das heranças culturais recebidas do passado e o interesse pelas projeções futuristas de uma humanidade libertada.

Se esses interesses se separarem radicalmente, a hermenêutica e a crítica ficarão reduzidas a meras . . . ideologias!

QUARTA PARTE

Sinal de contradição e de unidade?

O presente estudo tem os seguintes objetivos: em primeiro lugar, tentar descrever os novos conflitos que surgem em nossa sociedade; em seguida, na segunda parte, situar, face a esses *neoonflitos*, algumas das atitudes de caráter *ideológico* que mascaram seu sentido, ou mesmo sua realidade, e que nos engajam em comportamentos estéreis: ideologia do diálogo ou ideologia do confronto — tática de fuga diante do conflito ou cultivo do conflito a todo preço; enfim, na terceira parte, extrairei da crítica dessas *motivações-anteparo* algumas sugestões teóricas e práticas voltadas para a busca de uma *nova estratégia do conflito*.

1. OS NEOCONFLITOS NAS SOCIEDADES INDUSTRIAIS AVANÇADAS

Gostaria de submeter à discussão uma análise que não pretende, em absoluto, ser exaustiva, mas que se limita expressamente àquilo que chamarei de *conflitos de ponta* da sociedade industrial avançada. Sem dúvida, farei deles uma análise por demais parcial e partidária, de vez que não possuo uma experiência direta do mundo do trabalho industrial, só tendo observado um meio limitado e particular, o meio universitário. É bem verdade que minhas observações se aplicam a um estudo comparativo bastante amplo dos meios universitários na Europa e nos Estados Unidos, que venho fazendo há mais de quinze anos. Isto significa que não considerarei

diretamente o problema da luta das classes, nem no interior de nossas sociedades, nem na escala dos continentes, entre povos ricos e pobres. Não que eu negue esse problema; pelo contrário, acredito que, se as novas contradições, que são contradições específicas, colocam um difícil problema para nossa sociedade, é justamente porque se sobrepõem às contradições, não-resolvidas, herdadas do século passado. É como se uma segunda onda se sobrepusesse à primeira, antes mesmo de seu refluxo.

Neste sentido, admito que as novas contradições, as que se originaram do desenvolvimento, são mal colocadas e difíceis de ser resolvidas, porque cruzam sobre o solo das contradições anteriores herdadas do século XIX. Por conseguinte, é com toda a reserva que proponho a análise de algumas contradições que possuem um caráter comum e que Marx, por exemplo, não podia analisar, pois o desenvolvimento não as produziu ainda.

A) Ausência de projeto coletivo

Um primeiro traço me surpreende, como professor e como educador: a ausência de projeto coletivo em nossas sociedades. Reconhecemos claramente o projeto dos povos subdesenvolvidos: alcançar os países ditos avançados — ou fazer outra coisa, como a China. Mas quanto aos superdesenvolvidos? Sua ausência de projeto coletivo conjuga-se com o aniquilamento das normas e com o esquecimento das heranças tradicionais. Ao dizer “conjuga-se”, não pretendo decidir entre uma interpretação que acusaria o desmoronamento das normas e uma interpretação que acusaria a ausência de projeto. Façamos, antes, de um fenômeno de *esgotamento*. Com efeito, uma herança só é viva enquanto pode ser reinterpretada, criativamente, em situações novas. Ora, a experiência dramática de nosso tempo consiste na convicção difusa, invasora, segundo a qual, pela primeira vez, nossa herança cultural não parece mais capaz de interpretação criadora, de projeção para o futuro. Donde o recurso à experiência “selvagem” a partir do zero. Pelo menos, esta é a impressão que colhi, sobretudo nos Estados Unidos, nos meios universitários mais atingidos pelo modo de vida desintegrado dos marginais.

Ora, para mim, esta é uma situação conflituosa impregnada de novo tipo de violência. Porque é ela a provocadora da polarização que caracteriza especialmente as sociedades mais avançadas: polarização entre o que chamarei de *ilusões da dissidência* e *tentações da ordem*.

Ilusões da dissidência. Todas as instituições aparecem como um bloco indivisível de poder e de repressão; todas as autoridades são o *establishment*: dos bancos às igrejas, passando pelas empresas, pelo meio universitário e pela polícia. Assim esquematizada, a sociedade só pode depender de uma estratégia do confronto e da polarização, destinada a revelar a fisionomia repressiva que se oculta por detrás de toda máscara liberal. E se a própria palavra, cativa do poder, não é mais ouvida, o que permanece, então, é a ação pontual, a violência muda. Instala-se, assim, na dissidência, uma das juventudes mais inteligentes e mais honestas. Doravante, é fora dos aparelhos da democracia formal, à margem da burocracia dos partidos e dos sindicatos, que ela vai instalar-se. Por sua vez, ela se vê ameaçada pela grupusculização, que introduz a dissidência na dissidência. De tudo isso, a sociedade vê apenas as exterioridades coloridas: as vestes, os costumes, o nomadismo e a anticultura, em suma, uma imagem alternadamente terna e agressiva.

Tentações da ordem. O outro pólo nos é bastante conhecido: essencialmente reativo, alimenta-se de medo e de ódio. O que mais estarece é que a *tentação da ordem* parece, hoje em dia, afetar por completo a classe média, colocada em posição defensiva. Trata-se, à primeira vista, de um curioso paradoxo o fato de o ingresso na abundância se ver acompanhado de tanta insegurança. É como se aqueles que ultrapassaram a fronteira de abundância sentissem toda vantagem social como uma aquisição ameaçada pelo menor sinal de retrocesso, devendo ser defendida contra a camada social imediatamente inferior. Donde a defesa avarenta de todo privilégio e o apetite obsessivo de segurança.

Voltarei mais adiante à expressão política desse medo: a lei e a ordem. Na verdade, surpreende-nos que as democracias liberais consigam oferecer tão pouca resistência a essa ameaça. Proporei, no momento oportuno, uma hipótese.

A reação moral, que aqui nos interessa de modo especial, é mais significativa, embora mais dissimulada. Diante daquilo que

aparece como a dissolução das normas, sob a ação corrosiva dos grupos dissidentes, a tendência é a de reafirmar essas normas de um modo não-criativo e puramente conservador: a concepção puramente defensiva do cristianismo, que se apoderou dos meios religiosos, constitui outro aspecto surpreendente dessa reação moral. A religião institucional tende a se congregar em torno dos grupos residenciais homogêneos, face à ameaça que para eles representa o desenvolvimento dos grupos informais, subterrâneos, não-estruturados, e a replicar, mediante um reforço institucional, às intromissões do imprevisto.

É assim que a tentação da ordem se insinua no cerne da vida pessoal. Cada um se apegua àquilo que lhe parece conservar certa consistência no seio da confusão geral: família, *métier*, lazeres concebidos segundo a dimensão privada. Até mesmo a vida espiritual fica infetada por um sentimento de desesperança e de impotência, no meio dos grandes perigos e das grandes incertezas. Face ao nomadismo mais ou menos agressivo dos dissidentes, o homem da ordem se concebe a si mesmo como um sedentário sitiado ou como um naufrago numa ilha sacudida por ameaças.

Eis a grande polaridade que me parece caracterizar a sociedade contemporânea. Procurei evitar identificá-la com um conflito de gerações. Este, que é real, constitui apenas a expressão, em termos de idade, de uma polarização fundamental possuidora de aspectos econômicos, sociais, políticos, culturais e espirituais.

B) *O mito do simples*

Sobre esse fundo situarei o segundo grande tema: somos as testemunhas do esgotamento do sonho tecnológico e do renascimento daquilo que Alfred Sauvy chama de o "mito do simples".

Talvez nos encontremos no final de um sonho de dominação da natureza, duplicado por um sonho de crescimento quantitativo ilimitado dos gozos. A este respeito, é interessante notar como a crítica do sistema, sobretudo entre os esquerdistas americanos, ataca diretamente esse aspecto de nossa situação. Ao eliminarem, talvez erradamente, a crítica propriamente econômica e social dessa sociedade, eles atacam diretamente esse aspecto de esgotamento

do sonho de dominação. E se atacam o lucro, é menos como a tala do sistema econômico do que como o sintoma de uma doença mais profundamente enraizada que o próprio capitalismo, e que atinge o conjunto dos comportamentos coletivos e individuais em relação aos homens e até mesmo à natureza. Como todos sabem, a denúncia, por Marcuse, do homem "unidimensional" é o testemunho mais surpreendente desse tipo de crítica. O sucesso fulminante das campanhas contra a poluição e os impasses para a ecologia são outros tantos indícios. Baseados nessa crítica, vemos renascerem temas românticos que, no século passado, na época da industrialização nascente, passavam por reacionários: processo da cidade, processo da cultura civilizada e livresca. De tudo isso se alimenta "o mito do simples". Entendo, com isso, a tentação de se reconstruir, ao lado da sociedade global, por demais complexa, uma sociedade neo-arcaica, artesanal e agreste, fracamente institucionalizada (voltarei a esse ponto) ou pelo menos instituída no nível de uma economia de subsistência e de troca.

Nada é mais perigoso que o "mito do simples". A sociedade futura não será mais simples que a nossa: ainda haverá cidades e computadores. Os problemas de comunicação serão sempre mais complexos, não só no sentido material do termo, mas também nos planos administrativo e político.

Ora, não poderemos subestimar o potencial de violência que se acumula sobre essa fronteira entre a sociedade organizada e a sociedade "alternativa". Por violência, não entendo somente, nem mesmo principalmente, aquilo que por vezes chamamos de "subversão", mas também, e sobretudo, a massa de intolerância que a sociedade organizada já começa a acumular: a caça aos jovens e o ódio dos dissidentes já são seus sinais precursores. Pela segunda vez, somos conduzidos a este círculo vicioso da dissidência e da repressão.

C) *Esgotamento da democracia representativa*

Uma terceira fonte de conflitos resulta de outro fenômeno: o esgotamento da democracia representativa, ao qual se contrapõem tentativas diversas de democracia direta.

Gostaria de insistir, aqui, sobre um aspecto de nossa sociedade que me preocupa enormemente. Há alguns anos ouvimos — e continuamos a ouvir ocasionalmente — o seguinte *slogan*: eleições-traição. Antes de protestar, compreendamos. Por que esse esgotamento da democracia representativa? Disse há pouco que proporia uma hipótese. Ei-la: a democracia anglo-saxônica forneceu ao mundo um modelo institucional tendendo, essencialmente, a fazer prevalecer a lei da maioria sobre a minoria, mediante eleições livres destinadas a designar os representantes do povo. Este princípio democrático, bem como a prática que o fez funcionar de forma mais ou menos fiel, constituíram a grande conquista e o grande êxito, sobretudo nos países anglo-saxões, dos dois ou três últimos séculos, no plano político. Mas esse princípio só conservou um valor progressivo — e mesmo progressista —, enquanto a própria maioria representou a conjunção entre os explorados e a parte esclarecida da opinião, ávida de mudança, de liberdade e de justiça.

Podemos nos perguntar se a tendência atual não é inteiramente diferente. Tudo indica que a idéia de maioria, pela enorme ampliação da classe média, tende a identificar-se com a defesa de suas aquisições e com a resistência à mudança. Donde a tentação inversa de um militância deliberadamente minoritário e as tentativas esporádicas de democracia direta.

Para além das instituições, o que talvez deva ser questionado é “o homem liberal” que instaurou essas instituições. Podemos legitimamente acusar os liberais de terem tolerado a injustiça durante todo o tempo em que foi salvaguardada sua liberdade de expressão, ou seja, essencialmente, sua liberdade de palavra, de reunião, de publicação. Há uma traição dos liberais: foram eles que fizeram as guerras coloniais e que, até recentemente, sustentaram a guerra do Vietnã. Tudo se passa como se a tolerância mútua entre pessoas de palavra se convertesse sub-repticiamente em tolerância à injustiça e em cegueira em relação aos estados de violência, enquanto se exacerbava a sensibilidade aos atos de violência.

Donde o sonho da democracia direta, que é, para a política, aquilo que o mito da vida simples é para a tecnologia e, de modo mais geral, aquilo que a experiência selvagem é para a ausência de projeto coletivo, para o afrouxamento das normas e para o esquecimento das heranças.

Ora, também esse sonho de democracia direta está repleto de violência. Enorme é a tentação de curto-circuitar os procedimentos jurídicos para se encaminhar diretamente aos tribunais populares. Também é enorme a tentação de curto-circuitar todas as delegações de poder para se recorrer diretamente à reivindicação selvagem e sem intermediário. Esquece-se, então, que a democracia política foi uma conquista muito laboriosa e bastante frágil, baseada em sutis procedimentos de discursos e em convenções complexas de arbitragem dos conflitos. Alguém já dizia: “a democracia é o procedimento”. E é verdade. Se perdemos seu sentido, surgem terríveis ilusões — as de uma política direta das massas sem intermediários organizados. Talvez se viole, aqui, uma regra insuperável da ação política eficaz. O preço a pagar é bastante conhecido: é a ânsia de depuração que espregueia todo exercício de poder, pouco se importando com o procedimento. Da mesma forma, o modo como este ou aquele grupo luta pelo poder já deixa entrever o modo como ele o exercerá. Hegel descreve essa situação na *Fenomenologia do Espírito*, quando analisa o fenômeno do Terror em 1793. Fala, então, do “furor de destruição” que se apodera da liberdade sem instituição.

Do outro lado, porém, do lado da sociedade institucional, as tentações de réplica não são menos temíveis. É assim que o espectro do Estado policial, alimentado por todas as reações defensivas agressivas da classe média — e talvez de uma parte da classe operária — paira sobre as velhas democracias.

Portanto, estas são as análises que proponho com referência aos neoconflitos da sociedade industrial avançada.

2. DOIS ANTEPAROS IDEOLÓGICOS

Gostaria de proceder agora a uma análise de *motivações*. Até o momento, só consideramos sintomas: a tentação da ordem e a ilusão da dissidência; o esgotamento do sonho tecnológico e o mito do simples; o esgotamento da democracia representativa e a tentação da democracia direta. Minha intenção é extrair desses sintomas algumas linhas de força subjacentes. Em primeiro lugar, abordarei o que chamarei de *motivações-anteparo* ou, se preferirmos, de *ideologias*, vinculando a esse termo as duas seguintes significações:

- uma esquematização imposta, pela força, aos fatos;
- uma concepção cega, falsificadora, que nos impede de reconhecer a realidade.

Evidentemente, sempre há ideologia nas análises sociais e políticas. Pretendo detectar duas *motivações-anteparo*, duas *ideologias*. Elas são o inverso uma da outra, e se alimentam uma da outra.

A) *A ideologia da conciliação a todo preço*

Deter-nos-emos mais na primeira, por ser secretada em meio cristão. Trata-se da *ideologia de paz a todo preço*. É uma ideologia oriunda do cristianismo, no sentido em que pretende fundar-se na pregação cristã do amor, tanto em sua forma teológica quanto

prática. Pregação teológica: "Deus é Amor". Pregação prática: "Amai-vos uns aos outros".

É um fato que essa confissão de fé — que é a minha — leva-nos com muita frequência a negar, teórica e praticamente, a fecundidade de todo e qualquer conflito. Teoricamente, relegando o conflito do lado do mal e do pecado; praticamente, recusando todo recurso a uma estratégia conflitual. É curioso observarmos como a recusa da luta de classes, da violência revolucionária, da guerrilha urbana e de todas as formas de violência nova que há pouco evocava, vem substituir a antiga objeção de consciência à guerra e ao serviço militar. Em contraposição a essa recusa, privilegia-se a todo preço a conciliação e a reconciliação. Devemos reconhecer que esse debate dilacera, atualmente, a consciência cristã, dividida entre um centrismo fundamental e de princípio, sempre à cata de uma terceira via, e um esquerdismo que procura numa teologia da revolução uma expressão mais adequada da exigência radical do Evangelho.

Gostaria de combater essa ideologia do diálogo (que é uma idéia cristã que se enlouqueceu, ou, antes, que se tornou sábia) no plano dos fatos e no dos princípios.

1. Em primeiro lugar, no *plano dos fatos*. Minha crítica se apóia na tomada de consciência do caráter irredutível das situações de conflito na sociedade contemporânea. Não vou voltar à descrição dos neoconflitos proposta anteriormente. Limite-me a responder a duas objeções. A primeira objeção afirma que o conflito é um traço arcaico de nossa sociedade, e que um pouco mais de *racionalidade* colocar-lhe-ia um fim. A segunda objeção pretende afirmar que, com a racionalidade tecnológica, ficará neutralizado o papel da *política* como lugar dos conflitos (é conhecido o famoso adágio: um dia a administração das coisas substituirá o governo dos homens).

À primeira objeção, responderei dizendo que se trata de uma idéia ingênua acreditar que uma sociedade da previsão e do cálculo — *uma sociedade do planejamento*, definida recentemente pelo antiacaso — deva suprimir as fontes de conflitos. O recuo do acaso, em nossas sociedades, revela, antes, a extensão da esfera de controle e de decisão dos homens. Ao mesmo tempo, os homens são levados a escolher lá onde, no passado, o acaso e as fatalidades jogavam com ou contra o homem, mas segundo determinações não

dominadas e mal conhecidas, se não desconhecidas. Ora, quem diz extensão da previsão, diz extensão da escolha; e quem diz extensão da escolha, diz multiplicação das alternativas concernentes às ordens de prioridade: as sociedades da previsão são sociedades da escolha. Toda planificação democrática desemboca, em última instância, na seguinte questão: que espécie de sociedade queremos, afinal? Responder a essa questão, é ordenar projetos parciais com referência a um projeto global; é introduzir uma prioridade entre preferências possíveis: sobre o que colocamos a ênfase? Sobre o consumo máximo? Sobre o prestígio? Sobre o poder? Sobre a qualidade da vida, da saúde e da cultura?

Ora, é ilusório acreditar que os homens se porão facilmente de acordo quanto a um projeto global. Pelo contrário, podemos pensar — e mesmo esperar — que, com a extensão da consulta democrática e a ampliação do número das instâncias consultadas, a escolha global venha a tornar-se o desafio de uma competição cada vez mais acirrada. Uma simples reflexão mostra que é pouco provável que os desejos de curta visão — e de vida curta — dos indivíduos jamais possam coincidir, sem conflito, com o interesse coletivo de longo alcance de uma sociedade, tal como poderá ser concebido e projetado pelos indivíduos competentes. (Por competentes entendo, não somente os tecnocratas, os especialistas, mas todos aqueles que, por uma reflexão global aplicada à dinâmica das sociedades, conseguem escapar ao fascínio do curto termo, tal como o alimenta um homem de desejo e de morte.) Portanto, o conflito não será diminuído nem aumentado pela extensão da previsão.

A ilusão ligada à segunda objeção não é menos perigosa que a primeira. Com efeito, é um erro acreditar que o desaparecimento do político esteja no horizonte de nossa história. Por um tempo indefinido, a decisão política — à qual, em última análise, remete toda escolha de prioridade nos planos econômico e tecnológico — permanecerá uma fonte irredutível de conflitos.

Quanto a mim são profundamente merecedoras de crédito as análises sobre o político desenvolvidas por um pensador como Julien Freund (em *L'essence du politique*). Segundo ele, a ação política obedece a condições próprias. A lei da ação política é, essencialmente, a lei do conflito, da luta visando ao poder. O poder, não podendo ser partilhado por todos, sempre constitui objeto de

competição. Por essa razão, a relação amigo-inimigo permanece uma categoria irreduzível do político.

Por conseguinte, parece-me perigoso sonharmos com a morte do Estado. Pelo contrário, aquele que sonha com a dissolução do político corre o risco de não prestar atenção aos procedimentos que se deve incessantemente renovar para limitar os efeitos e os malefícios do poder. Max Weber, ao se dirigir a pacifistas alemães logo depois da Primeira Guerra Mundial, e ao refletir com eles sobre a natureza do político, observava que o uso da força fazia parte da ética de responsabilidade que preside ao exercício político do poder. A seu ver, aquele que não integrou essa idéia em sua visão do mundo descamba, mais cedo ou mais tarde, do pacifismo ao terrorismo. Aliás, não se vêem com frequência as mesmas pessoas defenderem alternadamente a pena de morte e declararem-se pela justiça expeditiva dos tribunais populares?

Hegel já havia meditado sobre essa brusca inversão da negação teórica do conflito no furor destruidor do terror. Da mesma maneira, foi por não ter refletido sobre os conflitos próprios ao exercício do poder — sobre a disputa e a conquista, a derrubada e a manutenção do poder — que o marxismo se encontra inteiramente desarmado, teórica e praticamente, diante de um fenômeno como o stalinismo. Para o marxismo, a essência dos conflitos é puramente econômica e social. Os conflitos políticos fazem apenas refletir as contradições da esfera econômico-social. Por conseguinte, uma política que se proponha a delimitar as contradições dessa esfera é considerada boa, quaisquer que sejam as contradições próprias que desenvolva.

A fonte do erro está na própria teoria: se admitirmos que os conflitos possuem apenas uma origem econômica, ficaremos sem defesa contra a patologia propriamente política e, mais especialmente, contra a patologia que sempre pode se enxertar na resolução política dos conflitos econômicos. Somente aqueles que reconheceram, teórica e praticamente, a natureza irreduzivelmente polêmica e conflitual do exercício do poder — como Maquiavel, Rousseau, Hegel, Max Weber — podem se considerar armados contra a patologia engendrada por essa estrutura conflitual. O caráter de decisão que se vincula ao político enquanto tal, com seu cortejo de coação, de força e de violência, parece constituir um traço essencial da ação política, tal como a conhecemos em nossos dias.

Talvez poder-nos-á ainda ser objetado que esse estatuto conflitual do político desaparecerá com certos conflitos maiores da sociedade, justamente os conflitos de classes. Quanto a mim, considero improvável que a solução dos conflitos descritos por Marx, tidos como oriundos unicamente da apropriação privada dos meios de produção, ponha um termo a todo antagonismo entre grupos sociais. A experiência de meio século de exercício do poder nos países socialistas mostra, antes, que não é nada disso. E não há nada de surpreendente nisso, porque os conflitos de prioridade ligados à previsão, os conflitos de competição ligados ao exercício da decisão, constituem os traços inelutáveis de nossa sociedade. Uma análise da dinâmica dos sistemas atualmente existentes leva-nos diretamente à conclusão de que os meios empregados para resolver um tipo de contradição desenvolvem novas contradições que, ao se deslocarem, deslocam também o lugar e a forma do conflito.

Todos esses exemplos, bem como as análises e reflexões que a eles se ligam, convergem para a mesma conclusão: as relações sociais econômicas e, sobretudo, políticas, desenvolvem formas de conflitos, impedindo-nos de aplicar-lhes diretamente, e sem mediação, um modelo de conciliação ou de reconciliação que valha para as relações de pessoa a pessoa. Os conflitos sociais e políticos são irreduzíveis à situação de diálogo engendrada por nossa experiência interpessoal.

2. Isto no que se refere aos fatos. Mas gostaria de combater, no *terreno mesmo dos princípios*, o que chamei de ideologia da reconciliação a todo preço. E gostaria de combatê-la em seu próprio plano, que é propriamente teológico.

No meu entender, é a tarefa de uma teologia do amor assumir essa dialética do conflito inelutável. Digo isso com a consciência de opor-me àqueles — especialmente marxistas — que considerariam toda teologia do amor como uma ideologia da camuflagem, destinada a tomar suportável a exploração. O que é ideológico, não é a teologia do amor, mas sua redução a um modelo demasiado simples, o do diálogo, e a colagem desse modelo reduzido sobre situações para as quais ele não foi elaborado. É por isso que nossa tarefa consiste em restituir à teologia do amor suas dimensões comunitárias, políticas e, mesmo, cósmicas, que foram sufocadas pela ideologia individualista (“privatista”, como diz o teólogo alemão Metz).

Ora, como restituir sua plena dimensão a uma teologia do amor? Em primeiro lugar, parece-me, ressitando esse tema em seu

meio teológico global. Porque o separamos deste fizemos dessa noção de amor uma abstração ideológica. O meio teológico global da noção de amor é expresso no conceito de Reino de Deus. É com referência a esse tema do Reino em marcha que adquire sentido não só a afirmação de que Deus é amor, mas também o mandamento prático "Amai-vos uns aos outros". Assim ressituido sobre o fundo da pregação do Reino, o tema do amor recebe a dimensão longa da esperança, isto é, da certeza das coisas últimas.

Contudo, este primeiro passo na direção de uma teologia do amor completa e concreta exige um segundo. Se o amor é uma categoria do Reino de Deus e, a este título, comporta uma dimensão escatológica, identifica-se com a justiça. É isso que não compreendemos, ou compreendemos bastante mal, quando fazemos da caridade a contrapartida, o complemento ou o substitutivo da justiça. O amor tem a mesma extensão que a justiça. Ele é sua alma, seu impulso, sua motivação profunda; confere-lhe sua visada que é o outro, cujo valor absoluto ele atesta; acrescenta a certeza do coração àquilo que corre o risco de tornar-se jurídico, tecnocrático, burocrático no exercício da justiça. Em compensação, porém, é a justiça a realização efetiva, institucional, social do amor.

Terceiro passo na direção de uma autêntica teologia do amor (e este passo nos conduz ao nosso problema do conflito): se o amor é solidário da visada escatológica da esperança, e se o caminho de sua realização é a justiça, então ele — que em nós quer que o outro seja livre e reconhecido — deve ser capaz de assumir os conflitos. O amor é revolucionário. Assume o poder de mudança radical da esperança e da justiça. Engendra o conflito. Eis o paradoxo que precisamos assumir teológica, humana e politicamente.

É isso o que pretendíamos dizer sobre a primeira ideologia, sobre a primeira motivação-anteparo, a mesma que nós, cristãos, cultivamos incessantemente.

B) *A ideologia do conflito a todo preço*

Quanto à *segunda ideologia*, embora proveniente de fora do cristianismo, tende hoje a identificar-se, do interior, com aquilo que há pouco chamava de esquerdismo cristão.

Chamá-la-ei de *ideologia do conflito a todo preço*.

Ela chega até nós através de uma "hegelianização" difusa de todos os nossos pensamentos e de todos os nossos comportamentos — hegelianização que, deve ser dito, tem pouco a ver com a filosofia de Hegel, que só pensou uma coisa: a contradição superada, ultrapassada, na ação, na arte, na religião e na filosofia. Refiro-me a um hegelianismo popular, que nos foi transmitido mediante todas as popularizações de Marx e de Nietzsche. É esse fenômeno cultural global que precisamos tentar apreender, porque é ele que está subjacente a todos os comportamentos de dissidência que descrevi na primeira parte. Ora, assim como a ideologia do diálogo torna-nos cegos a alguns fatos maciços, especialmente de natureza política, da mesma forma a ideologia do conflito a todo preço torna-nos cegos a outros fatos maciços, que não se conciliam facilmente com os precedentes. Tais fatos são, no meu entender, de dois tipos:

- o primeiro fato maciço consiste na atenuação de um dos tipos de conflitos — os que surgiram do século XIX, da penúria — e que dominaram as situações industriais avançadas de tipo capitalista até nossos dias. Testemunham-nos o avanço das legislações de tipo Previdência Social (que não derivam da ideologia da luta das classes, mas de uma ideologia do tipo *Centrum* alemão) e, sobretudo, o avanço dos procedimentos de conciliação e das estratégias de "concertação", especialmente na Europa Ocidental. Essa atenuação dos conflitos, daqueles sobre os quais todos os teóricos socialistas do século passado estabeleceram suas análises, cria uma situação teórica de frustração exigindo, por compensação, um reforço da ideologia do conflito a todo preço;

- o segundo fato maciço vem reforçar o primeiro: a tendência das grandes potências nucleares a evitarem, até o fim, a escalada nos conflitos armados. Sem dúvida, isso não suprimiu as guerras. E a ameaça atômica está sempre presente. Mas toma cada vez mais o caráter do acidente não-querido, que a diplomacia e a estratégia tendem justamente a circunscrever e a reduzir. De repente, torna-se cada vez mais difícil reintroduzir comportamentos de ruptura na estratégia social de concertação e na estratégia internacional e militar de dissuasão e de equilíbrio do terror. Donde a tentação de se aplicar, e mesmo de se impor, uma estratégia essencialmente artificial, minoritária e voluntarista a situações que tomam as ações de

ruptura cada vez mais improváveis. É sobre essa ideologia do conflito a todo preço e sobre essa estratégia do artifício que gostaria de refletir agora e chamar a atenção do leitor, pois creio que neste ponto se encontra a fonte de uma patologia social de um tipo bastante novo, que será escalonada por quatro palavras: provocação, marginalização, teatralização e não-comunicação.

Com efeito, há um caminho inelutável que leva da busca da polarização a todo preço à vontade de fazer fracassar toda tentativa institucional de concertação por ações de ruptura, até a tática da *provocação* (cito como exemplo as "reivindicações não-negociáveis" propostas pelos estudantes de certos *campus* americanos). Que essa engrenagem dependa da patologia social é um fato que, infelizmente, não é contestável. Em seu último estágio, o da provocação, essa tática oferece uma saída para as pulsões agressivas e neuróticas dos "chefetes" e dos terroristas. O termo "provocador" é bem significativo. Numa sociedade muito evoluída, onde os mecanismos sociais são muito frágeis, a tática de provocação parece-me fundamentalmente antipedagógica. Com efeito, o problema fundamental para a esquerda revolucionária, hoje em dia, consiste em ganhar novas camadas sociais para a crítica do sistema. Ora, se elas forem alienadas e distanciadas da tomada de consciência, a golpe de traumatismos e de provocações, a massa da opinião pública se lançará numa atitude defensivo-repressiva.

A *marginalização* constitui, sem dúvida, o maior perigo, que correm atualmente os grupos de contestação. Essa marginalização é a contrapartida do reforço de todos os poderes estabelecidos, num sentido cada vez mais repressivo e policialesco. A polarização — que se pretende nos impor a todo preço — está em vias de produzir no mundo todo seus frutos amargos: o ciclo contestação-repressão está esboçado, mas funciona cada vez mais em proveito do poder e em detrimento das liberdades públicas.

Quanto à ação, ou antes, à pseudo-ação, já se encontra contaminada pela busca do espetacular, pela *teatralização*. É interessante notar como a ação, ao tornar-se ineficaz, tende a converter-se em espetáculo. Certamente compreendo a intenção: quando a palavra ordinária perde sua eficácia, pode parecer hábil aplicar uma terapêutica de choque nas massas cloroformadas. Mas o efeito é tão desastroso sobre aqueles que aplicam o remédio quanto sobre os que o recebem. É o que chamo de a teatralização. Por teatra-

lização, entendo a substituição da política real por uma espécie de política-ficção, incapaz de separar a fantasia do real, e reduzida a uma encenação. Bem que eu gostaria que a "*guerilla-theater*", tal como a vi funcionar nas universidades americanas, fosse um meio novo e eficaz para abrir as massas à política, mas parece que ela indica apenas que a própria ação se tornou teatral. Sem dúvida, a ação simbólica tem sua força, como a tinham os gestos simbólicos dos antigos profetas de Israel. Mas o que há de mais perigoso que uma ação reduzida a uma fantasia e sub-repticiamente subtraída às condições reais da ação eficaz? A ação possui suas leis, sua racionalidade própria. Um dos sinais da contracultura consiste em negar essas leis e essa racionalidade. Mas há um preço a pagar: a impossibilidade de influir sobre a sociedade.

O mais grave de tudo é o progresso da *não-comunicação* na sociedade. A patologia do conflito em nossa sociedade chega ao cúmulo quando o adversário nem mesmo é reconhecido. Já se falou da sociedade em migalhas, em todos os planos: profissional, cultural, religioso. O aspecto mais grave da sociedade em migalhas consiste na ruptura do vínculo social no nível do casamento, dos estilos de vida, e no surgimento de uma sociedade paralela ou, como dizem os americanos, da *alternative society*. Mas que alternativa, senão a dissidência que deixa tudo no mesmo lugar, que inquieta e ameaça, mas sem lançar as sementes de mudança?

3. RÉPLICA À IDEOLOGIA: POR UMA NOVA ESTRATÉGIA DO CONFLITO

Eis o que pretendia dizer sobre as motivações-anteparo, sobre as ideologias. Atualmente, nosso problema é o de atravessar essas motivações-anteparo e liquidar, em nós, essa apreensão ideológica dos conflitos. Tratei a ideologia como uma esquematização imposta pela força aos fatos, seja para minimizar, seja para impor o conflito, mas sobretudo como uma concepção-anteparo que nos impede de reconhecermos a realidade.

A *réplica à ideologia* deve ser ao mesmo tempo empírica, teórica e prática.

– *Réplica empírica*: hoje em dia, precisamos ter o espírito muito flexível, bastante experimental, muito atento às formas antigas e novas do conflito; precisamos não nos contentar com análises de mais de um século, e tornar-nos descritivos, discernir os verdadeiros conflitos, não só contra as ideologias que os mascaram, mas contra as ideologias que os reforçam. É o que tentei analisar no primeiro item.

– *Réplica teórica*: temos necessidade de uma reflexão fundamental sobre o conflito, sobre a função do conflito. Gostaria, aqui, de trazer a contribuição de uma reflexão mais propriamente filosófica, e discernir o desafio de todos os conflitos descritos. Surpreende-me o fato de não conseguirmos mais, em nossos dias, colocar juntos estes dois termos: liberdade e instituição. O desafio

que se dissimula sob o conflito da sociedade repressiva e da liberdade selvagem, da ideologia do diálogo e da ideologia do conflito a todo preço, está contido na seguinte questão: como podemos conjugar os progressos da liberdade e os da instituição? Para mim, aí se situa o lugar, o cerne do drama e do dilaceramento contemporâneos. Já possuímos uma crítica dos sistemas econômicos, quer do capitalismo, quer do socialismo autoritário. Todavia, os conflitos de ponta nos conduzem além dessa crítica dos sistemas. O que me parece em questão é a possibilidade mesma de vivermos em instituições.

Com efeito, de um lado, as instituições se tornaram ilisíveis, indecifráveis, estranhas e alienantes, pesadas e insuportáveis; do outro, estamos fascinados pelo fantasma de uma liberdade sem instituições. É esse paradoxo que me parece subjacente ao que chamei de ilusão da dissidência e de tentação da ordem.

Ora, para enfrentar essa vertigem de duplo sentido, vertigem da ordem e vertigem da liberdade selvagem, precisamos refazer todo um trabalho de pensamento: o que fizeram os grandes filósofos políticos Platão e Aristóteles, entre os antigos, Maquiavel, Rousseau e Hegel, entre os modernos. A tarefa, ontem como hoje, consiste em interrogarmos sobre o que pode ser uma liberdade sensata, vale dizer, uma liberdade portadora de sentido. Precisamos, em cada época histórica, reinventar o problema do *Contrato social* de Rousseau, isto é, a idéia de um pacto segundo o qual "cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém". Em outras palavras, a idéia de uma mútua desistência pela qual a liberdade selvagem é trocada contra a liberdade civil. Para Rousseau, é verdade, o contrato era apenas um contrato político colocando em jogo o Estado e a soberania deste. Para nós, hoje em dia, o problema é o do vínculo social mais elementar, no nível da linguagem, da sexualidade, e no exercício de todos os tipos de autoridade. Tomado em sua extensão mais ampla, o desafio do *Contrato social* é o do "ingresso nas instituições". Por conseguinte, a tarefa de nosso tempo consiste em passar do "contrato social restrito" (ao político e à soberania) a um "contrato social generalizado" (a toda instituição).

Se recusarmos essa problemática, nossa liberdade permanecerá uma arbitrariedade intransigente e devastadora, aquilo que Hegel, retomando Rousseau, chamava de "liberdade do vazio, fúria de

destruição". De fato, uma liberdade que não se insere numa instituição é potencialmente terrorista. Portanto, a pedra angular de uma filosofia social consiste, hoje, em repensar todas as instituições em função de um único critério: a realização e o desabrochamento da liberdade.

A instituição nada é em si mesma. Ela consiste num conjunto de regras, aplicadas aos papéis e aos comportamentos sociais, permitindo à liberdade de cada um realizar-se sem prejudicar a dos outros. Todo pensamento político fundamental deve levar em conta esse ponto crucial em que a instituição e a liberdade se entrelaçam, ou melhor, se engendram mutuamente. Se a instituição não se situa nesse trajeto inteligível, que Hegel chamava de "realização da liberdade", ela se torna, então, opaca, ilisível, indecifrável, e cada um começa a sonhar com sua liberdade fora das leis. Em contrapartida, uma coisa é certa: o que é mais contrário a todo pensamento político — e, finalmente, a toda ação política — é a reivindicação do informe. Em termos positivos, o ingresso na instituição faz parte do conceito de liberdade, se é que a liberdade sensata deve ser outra coisa que a liberdade arbitrária e selvagem. Uma apologia da liberdade selvagem, eliminando a questão do sentido, conduz necessariamente à "fúria de destruição".

A partir dessa convicção fundamental podemos retomar, agora, aos problemas concretos que evocarei para concluir.

Somente aquele que conserva no mais profundo de sua convicção a exigência de uma síntese da liberdade e do sentido, do arbitrário e da instituição, pode viver de modo sensato o conflito central da sociedade moderna. E mesmo que não consigamos, em nossos dias, dar uma forma à nossa esperança, pelo menos já podemos dar um nome ao nosso descontentamento, pensá-lo e compreendê-lo. É verdade que, tanto no mundo capitalista quanto no mundo comunista, a história humana não conseguiu realizar uma síntese feliz entre o poder de decidir, detido pelos diversos poderes e concentrado no poder do Estado, e a pulsão das liberdades movidas por um sonho de espontaneidade, de autodeterminação e de autogestão, em suma, de criatividade. Todavia, ao conferir um nome a nosso descontentamento, atribuímos também uma tarefa ao nosso desejo.

— *Réplica prática*, enfim. Sob esse título, situarei algumas sugestões concernentes ao que chamarei de uma *nova estratégia dos*

conflitos. Contudo, encontramos-nos, aqui, num terreno tão novo, estamos tão desprovidos de recursos, que precisamos deixar nossas sugestões sob a forma da seguinte questão: “o conflito, sinal de contradição ou de unidade?”

1. Uma primeira questão obceca os educadores e todos aqueles que detêm certa responsabilidade, possuem certa autoridade, e que têm a tarefa de manter em estado de funcionamento uma instituição qualquer: até que ponto, e como, assumir na conduta social o tipo de *experimentação selvagem* que vimos manifestar-se no plano dos costumes, das relações sociais e políticas? Devemos aumentar a tolerância da sociedade no que se refere a todos os comportamentos “anômicos”? Devemos e podemos? Ouvi recentemente dizer que uma sociedade só funciona na base de uma *lealdade*. Se isso é verdade, será que todo relaxamento das tolerâncias abaixo de um limiar crítico não provocaria, cedo ou tarde, a réplica de uma nova “ordem moral”, de direita ou de esquerda, capaz de fornecer — e, quando necessário, de impor — uma nova lealdade? Em suma, até onde não se deve deixar ir o *laissez-faire*, o *laissez-passer*? Talvez não haja resposta abstrata, fora da reconstituição de certo consenso social concernente a limiares, a limites, e fora de uma espécie de tato, qualidade máxima do estadista de amanhã, concebido como educador da comunidade, tanto quanto depositário da decisão política.

2. Uma segunda questão diz respeito ao bom uso das ações de ruptura, simbólicas ou não, violentas ou não. Gostaria de acreditar que elas possam despertar as massas de seu sono. Mas, também a este propósito, há, em algum lugar, um limiar crítico. Para além desse limiar, elas não são mais compreendidas, e só provocam medo, ódio e cólera. O problema, atualmente, é o de fazer compreender, de *concientizar*, como dizem muito bem nossos amigos sul-americanos. A essa tarefa não convêm ações por demais teatralizadas, porém verdadeiras campanhas de explicação. Temos necessidade de *mediadores sociais* que não procurem conciliar a todo preço, nem tampouco polarizar a todo preço, mas que ajudem cada indivíduo a reconhecer seu adversário. No meu entender, o mediador social é aquele que explica ao homem do poder as motivações profundas da contestação, que lhe revela ser ele aquele

que não possui projeto global — e não, como ele crê, seu adversário, que tão facilmente acusa de “querer tudo destruir sem saber o que colocar no lugar”. Mas o mediador social também é aquele que explica ao anarquista a necessidade e o sentido do ingresso na instituição. Para tanto, dar-lhe-á algumas aulas sobre Hegel!

Contudo, trata-se também de uma questão de saber o que se pode esperar, hoje, de tal esforço para *concientizar*, que oponho a “traumatizar”. Como fazê-lo, quando os lazes e a cultura popular são captados e modelados pelas mesmas forças que imperam sobre a produção e o consumo?

3. Uma terceira questão, bastante importante, consiste em saber o que ocorre e o que se passará com o velho debate entre reforma e revolução. Sou inclinado a dizer que, posto em termos de alternativa, o debate é puramente acadêmico e escolástico. O essencial, em cada situação, consiste em saber que mudanças são tidas por desejáveis e razoáveis; trata-se de uma questão de oportunidade e de ocasião de se conhecer a estratégia apropriada. Porque, se as reformas podem ser acusadas de consolidar e de prolongar o sistema, as revoluções — sobretudo as frustradas — apresentam um custo econômico, social e, sobretudo, humano que se evita avaliar. Nossas sociedades talvez tenham ultrapassado o ponto dessa alternativa. Talvez tenhamos ingressado no momento da estratégia complexa, durante o qual fases de negociação, de concertação, alternarão com fases de agitação, de ruptura, até mesmo de violência, mas sem que o ritmo de crescimento fique fundamentalmente ameaçado. Esta cláusula coloca hoje à ação revolucionária condições desconhecidas das sociedades menos avançadas e, por isso mesmo, menos frágeis que as nossas.

Estaria inclinado a dizer que a revolução e a reforma, neste caso, não se situam no mesmo plano de referência. A revolução se situa no nível das convicções e das motivações: ela é o não da grande recusa. A reforma caracteriza o nível da ação: designa as mudanças de fundo impostas à realidade social e política. Talvez sejam necessários os momentos de ruptura violenta. Mas devem ser pensados apenas como uma peripécia. A revolução não é uma peripécia: é a pressão contínua da convicção sobre a ação responsável. Uma nova repartição se esboça, assim, entre os grandes termos que servem para definir uma estratégia da ação política.

Todavia, não pretendo eliminar a forma interrogativa dessa terceira sugestão, que deixo à reflexão dos leitores: será que nossas sociedades ultrapassaram as formas clássicas da ação revolucionária, tais como foram codificadas pelos grandes pensadores socialistas, de Proudhon e Marx a Lenine e Trotsky?

Com essa sugestão, que incomoda muitas idéias adquiridas, pretendo finalizar. Mas será que não somos destinados a sermos incomodados em nossas idéias recebidas, se é que queremos permanecer atentos às novas formas de conflitos e projetar os traços novos da própria ação?

Nosso modo de tomar parte nos "gemidos da criação" consiste em inscrever nossa esperança numa leitura atenta e numa ação inovadora.

Atendemos também pelo reembolso postal
LIVRARIA FRANCISCO ALVES EDITORA S.A.
Rua Sete de Setembro, 177 • Centro
20050 • Rio de Janeiro • RJ
Caixa Postal 658

métodos *explicativo* e *compreensivo*. Critica o pensamento esquizóide que opõe radicalmente ciência e ideologia, por não ver, entre ambas, uma relação de tipo dialético. Ora, nenhum cientista social fala de um *lugar* não-ideológico. Nenhuma ciência goza do privilégio de uma imaculada concepção. A pretensa neutralidade axiológica não passa de um engodo. Tampouco existe uma imaculada concepção da Razão. Onde a necessidade de ser desmitificada. Assim, a crítica da consciência falsa constitui uma tarefa da hermenêutica. Mas a crítica das ideologias precisa submeter-se a uma reflexão interpretativa chamada de meta-hermenêutica.

A parte final da presente obra tem um triplice objetivo: a) descrever os novos conflitos das sociedades industriais avançadas; b) situar, face a esses neo-conflitos, algumas das atitudes de caráter ideológico que mascaram seu sentido e sua realidade, engajando-nos em comportamentos estéreis; c) extrair dessas motivações-anteparo sugestões teóricas e práticas para a elaboração de uma nova estratégia dos conflitos. Talvez essa elaboração pressuponha uma reflexão capaz de descobrir as raízes do homem que não vive somente de pão, bem como esse gemido de uma criação que não se faz sem conflito, nem tampouco no conflito a todo preço, mas *na criação mesmo dos conflitos vividos na esperança*.